

دبلیو. کی. سی. گاتری

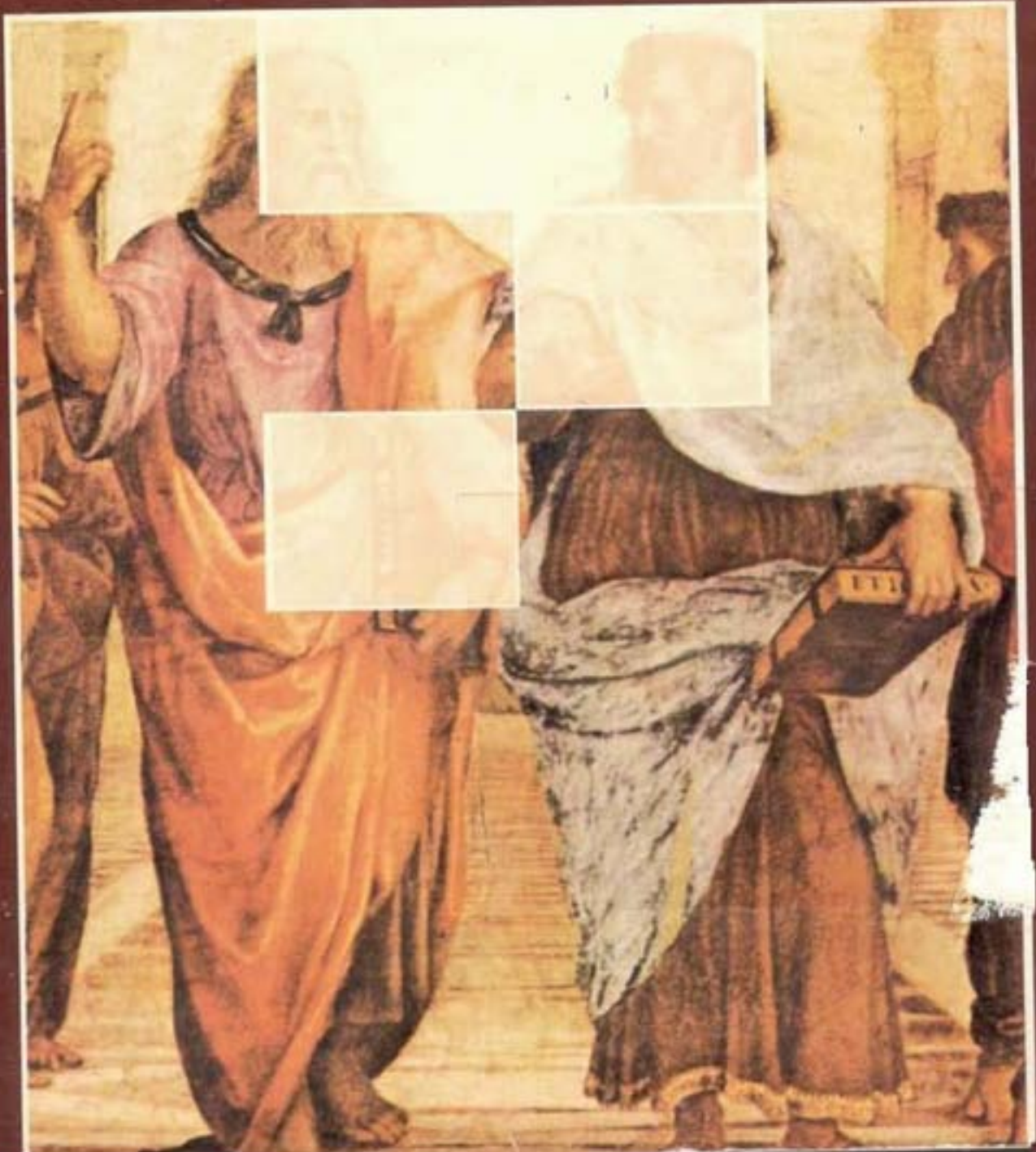
تاریخ فلسفہ یونان

(۱۸)

افلاطون (۶)

قوانین. آثار منقول. نامہا. اصحاب

حسن فتحی



دبلیو. کی. سی. گاتری

تاریخ فلسفہ یونان

(۱۸)

افلاطون (بخش ششم)

قوانین. آثار منحول، نامہا

حسن فتحی



انتشارات فکروز



انتشارات فکروز

تاریخ فلسفه‌ی یونان (جلد ۱۸)
(اتلاطون، بخش ششم، قوانین، آثار منحول، نامه‌ها)

نویسنده: دیپو. کی. سی. گاتری
مترجم: حسن فتحی

A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY
by **W. K. C. Guthrie**
Cambridge university press, 1978, pp. 321-492

فکروز	آماده‌سازی، طرح و اجرا
سوزان واعظی	آبراتور کامپیوتر
سهرابی	طرح جلد
فکروز	فوتوگرافی متن و جلد
محسن حقیقی	مونتاژ متن و جلد
ماکان زهرایی	رونقش
علیرضا احشام زاده	تهیه‌ی زینک
گلشهر	چاپ متن
محسن حقیقی	ناظر چاپ
اول، ۱۳۷۷	نوبت چاپ
۲۲۰۰ نسخه	تعداد
۱۱۵۰ تومان	بها

حق چاپ و نشر این اثر برای شرکت انتشاراتی فکروز محفوظ است.

دفتر مرکزی: تهران، کریمخان زند، آبان شمالی، خیابان ۱۲، شماره‌ی ۲۲
تلفن: ۸۹۱۳۵۲ - ۸۸۹۲۴۴۰ - نمابر: ۸۸۹۲۴۴۰

اداره‌ی فروش: تهران، سیدجمال‌الدین اسدآبادی (یوسف‌آباد)، کوچه ششم، پلاک ۳۶
تلفن: ۸۸۵۶۹۶۳



عضو هیئت مؤسس شرکت سهامی بخش و توسعه‌ی کتاب ایران (پکا)
فروشگاه مرکزی: تهران، خیابان انقلاب، بین فلسطین و وصال شیرازی، شماره‌ی ۱۰/۳۹
تلفن: ۶۴۹۸۲۲۶ - ۶۴۹۳۳۹۱ - نمابر: ۶۴۱۰۸۶۹

شابک ۹۶۲.۳۲۳-۰۱۱-۱
ای. آن. آی. ۹۷۸۹۶۲۳۳۰۰۱۵
ISBN: 964-343-011-1
EAN: 9789643430115

بخش اول / قوانین ۱۲۴-۷

مقدمه / ۹ اصالت و تاریخ / ۹ شخصیت‌ها و صحنه / ۱۳ طرح کلی این بخش / ۱۵

۱. گفت و گوی مقدماتی (کتاب‌های اول تا سوم) ۳۰-۱۷
اهداف و روش‌های آموزش و پرورش، با اشاره‌ی ویژه به باده‌نوشی / ۱۷ وحدت و کثرت فضیلت /
۲۴ درس‌های تاریخ / ۲۶ نیاز به یک حکومت آمیخته / ۲۸

۲. شهر قوانین ۴۶-۳۱
آیا این شهر به قصد تحقق عملی طراحی شده است؟ / ۳۱ مقام و نقش قوانین: قانونگذار در مقام
آموزگار / ۳۶ نقش مجازات / ۳۸ نظریه و واقعیت / ۴۳

۳. زندگی در شهر افلاطون ۷۴-۴۷
جمعیت / ۴۷ تقدم صلاح جامعه بر خوشبختی شخصی / ۴۹ مالکیت شخصی: چهار طبقه / ۵۱
تجارت و کار / ۵۳ آموزش و پرورش / ۵۵ برده‌داری / ۵۸ زندگی روزمره در ماگنسیا / ۶۱ تماس
با بقیه‌ی عالم یونان / ۶۷ زنان / ۶۹ اخلاق جنسی و زاد و ولد / ۷۰ نتیجه: شهروند آرمانی / ۷۲

۴. دین و خداشناسی ۹۴-۷۵
دین و اخلاق جامعه / ۷۵ باورهای شخصی / ۷۷ خداشناسی / ۸۰ یادداشت الحاقی: آیا روح
مخلوق است؟ / ۹۱

۵. نگاهداشت قوانین: شورای شبانه ۱۰۸-۹۵

۶. جایگاه محاوره‌ی قوانین در فلسفه‌ی افلاطون ۱۲۰-۱۰۹
کلیات / ۱۰۹ موضع قانون در برابر این آموزه‌ی سقراط که هیچ‌کس دانسته خطا نمی‌کند / ۱۱۱
قوانین و نظریه‌ی صور / ۱۱۴

۷. نتیجه‌گیری ۱۲۴-۱۲۱

بخش دوم / محاورات مشکوک و منحول ۱۵۴-۱۲۵

مقدمه / ۱۲۷ □ اپینومیس / ۱۳۰ □ آلکیبیادس دوم / ۱۳۴ □ کلیتوفون / ۱۳۵ □ هیپارخوس / ۱۳۸ □
مینوس / ۱۳۹ □ رقیان / ۱۴۰ □ تئاگس / ۱۴۴ □ آکسیوخوس / ۱۴۷ □ اروکسیاس / ۱۵۰ □ دمودوکوس و
سیسوفوس / ۱۵۲ □ در عدالت و در فضیلت / ۱۵۴ □

بخش سوم / نامه‌ها ۱۵۵-۱۹۰

کلیات / ۱۵۷ □ بخش فلسفی نامه‌ی هفتم / ۱۶۳ □

بخش چهارم / مابعدالطبیعه‌ی «نانوشته»‌ی افلاطون ۱۹۱-۲۳۴

مقدمه: نظریه‌ی جدید / ۱۹۳ □ نظری بر شواهد / ۲۰۲ □ محتوای آموزه‌ی نانوشته / ۲۰۷ □ آرخای
صورت‌ها: دوگانه‌ی نامتعیین و واحد خوب / ۲۱۱ □ صورت‌ها به مثابه اعداد / ۲۲۱ □ آیا افلاطون
صورت‌ها و اعداد را یک چیز می‌خواند، یا اعداد را آرخه‌های صورت‌ها قلمداد می‌کند؟ / ۲۲۵ □ آیا
افلاطون اعداد را محصور در ده می‌دانست؟ / ۲۲۶ □ پیدایش اعداد / ۲۲۷ □ طرح کلی یا ترتیب اصول /
۲۲۸ □ آیا مابعدالطبیعه‌ی افلاطون توحیدی بود یا ثنوی؟ / ۲۳۳ □

بخش پنجم / پی‌نوشت بر افلاطون ۲۳۵-۲۴۰

بخش ششم / اصحاب افلاطون ۲۴۱-۳۲۲

ائودوکسوس ۲۴۵-۲۶۴

زندگی / ۲۴۵ □ ریاضیات / ۲۴۷ □ ستاره‌شناسی / ۲۵۰ □ هستی‌شناسی: ائودوکسوس و صورت‌ها /
۲۵۴ □ اخلاق: لذت به مثابه خوب / ۲۵۶ □ جغرافیا و نژادشناسی / ۲۶۰ □

اسپیوسیپوس ۲۶۵-۲۸۴

زندگی / ۲۶۷ □ هستی‌شناسی / ۲۶۸ □ خداشناسی / ۲۷۴ □ زیست‌شناسی / ۲۷۵ □ روش فلسفی و
شناخت‌شناسی / ۲۲۷ □ روانشناسی / ۲۸۱ □ اخلاق: اسپوسیپوس و لذت / ۲۸۲ □

کسنوکراتس ۲۸۵-۳۰۸

زندگی و شخصیت / ۲۸۵ □ تالیفات / ۲۸۷ □ هستی و شناخت / ۲۸۸ □ سلسله‌ی هستی / ۲۸۹ □
صورت‌ها / ۲۹۱ □ الهیات: خدایان و دایمون‌ها / ۲۹۳ □ جهان‌شناسی و فیزیک / ۲۹۵ □ خطوط تقسیم
ناپذیر، اجسام اتمی، جزءها و کل‌ها / ۲۹۷ □ روش و منطق / ۳۰۱ □ روانشناسی / ۳۰۲ □ اخلاق /
۳۰۵ □

هراکلیدس پونتیکیوس ۳۰۹-۳۲۲

زندگی / ۳۰۹ □ تالیفات / ۳۱۰ □ ستاره‌شناسی و جهان‌شناسی / ۳۱۲ □ طبیعیات / ۳۱۴ □ الهیات /
۳۱۷ □ روح / ۳۱۸ □ لذت / ۳۱۹ □ یادداشت‌الحاقی: ماهیت صدا / ۳۲۱ □

دیگران ۳۲۳-۳۲۶

بخش اول قوانین

۱. برای کتابشناسی رک: تی. جی. ساندرز، (1976) *Bibliography on P.'s Laws*.

مقدمه

اصالت و تاریخ. «جوت با استدلالی که به اصالت قوانین مربوط است شروع می‌کند، امروزه ضرورتی برای این استدلال وجود ندارد... اصالت اثر دیگر محل بحث نیست.» ویراستاران جوت در ۱۹۵۳ چنین گفتند، و امروزه اکثر محققان با سخن آنها هم‌آواز هستند. قوانین مشتمل است بر برخی ناروایی‌های نگارشی، تشویش‌های ساختاری که گاهی به ناسازگاری شباهت دارد، تکرارها و ناسازگاری‌های درونی؛ این عوامل باعث شده‌اند که بعضی از پژوهشگران قرن نوزدهم، بر پایه‌ی استدلال آشنای «در شأن افلاطون نیست»، بگویند شاگرد افلاطون، فیلیپ اوپوسی، پس از مرگ وی آن را عمیقاً بازنویسی کرده است.^۲ شواهد خارجی‌ای که آنها عرضه کرده‌اند، عبارت است از: (i) دیوگنس لائرتیوس

۲. تاران خدمت ارزشمند گردآوری و ارزیابی شواهد مربوط به اثر و فعالیت‌های فیلیپ را به انجام رسانیده است. نگاه کنید او 115-39 pp. (1975, *Academica*, 111). ام. کریگ (1896) *Überarbeitung d. 'Gesetze* از جمله کسانی است که می‌گویند فیلیپ تغییر و اضافات مهمی بر متن افلاطون اعمال کرده است.

۳، ۳۷: «بعضی‌ها می‌گویند فیلیپ اوپوسی قوانین را که بر روی لوح مومی بود بازنویسی کرده است (μετεγραψε).^۲ آنها همچنین گفته‌اند اپینومیس اثر اوست»؛ (ii) سودا، ماده‌ی افلاطون: [فیلیپ] قوانین افلاطون را به دوازده کتاب تقسیم کرد، و می‌گویند اپینومیس اثر خامه‌ی اوست.» این شواهد، حتی اگر مبنای استواری داشته باشند، نقش ناچیزی در اثبات اتهام دستکاری وسیع در قوانین ایفا می‌کنند، اثری که آنها آشکارا از اپینومیس ممتاز می‌سازند، و خود ارسطو نیز آن را از افلاطون می‌دانست.^۴ امروزه همگان قبول دارند که عیوبی را که در قوانین هست به طور طبیعی می‌توان با حالت ویرایش نشدگی آن تبیین کرد، چرا که افلاطون به علت کهولت سن مجبور شد آن را بدین صورت رها سازد؛ و باقی ماندن این عیوب نشان می‌دهد که فیلیپ این رونویسی را با دقت و امانت تمام انجام داده است. آست Ast (۱۸۴۱-۱۷۷۸)، از نظرگاه انتقادی، یا

۳. ویلاموویتس (PL. I, 655 n.1) ضمن این انتقاد معقول که هیچ کس اثر طولانی‌ای چون قوانین را بر روی تابلوهای چوبین نمی‌نویسد، می‌گوید این سخن را بایستی دارای معنای کنایی بدانیم، یعنی «به صورت پیش نویس» («از پیش نویس زمخت»، لسکی HGL 538). او از برگ Bergk پیروی کرده است، کسی که می‌گوید این تمثیل از نمونه‌ای موم‌اندود برای قالب کردن برنز با این فرایند خاص برگرفته شده است. (رک: مورو PCC 515). اما تاران (n. 542 Academia 130) در استعاره‌ای بودن این تعبیر تردید می‌کند. نیکوترین ارزیابی درباره‌ی نقش فیلیپ از آن فون فریتس است در RE xxxviii. Halbb, 2360-66. ردر (PPE 398f.) حتی در اصل ویرایش محاوره پس از مرگ افلاطون نیز تردید می‌کند.

۴. رک: سیاست ۱۲۶۵b۵ و تاران Academia 131 n. 548. بسیاری از پژوهشگران ایسوکراتس، فیلیپ ۱۲، را گواه مطمئنی بر انتشار زودتر این اثر قلمداد می‌کنند، اما او فقط از «قوانین و حکومت‌هایی» سخن می‌گوید «که به دست سوفسطاییان نوشته شده است». ایسوکراتس ممکن است گاهی جامه‌ی مبدل سوفسطایی را بر قامت افلاطون بیوشاند (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ۱۷۲ و بعد)، اما در این جا به همان آسانی می‌توان گفت منظور او پروتاگوراس - که به شهادت دیوگنس لائرتیوس (۹، ۵۵)، کتابی به نام قوانین و کتابی نیز به نام حکومت دارد - یا آنتیس تنس است (دیوگنس لائرتیوس ۶، ۱۶).

ذهنی، می‌نویسد: «کسی که افلاطون واقعی را می‌شناسد، فقط کافی است یک صفحه از قوانین را بخواند تا باور کند که در این جا با افلاطونی نیرنگ‌باز روبه‌روست.» بروشار در ۱۹۲۶، پس از این ادعا که گومپرتس در ۱۹۰۲ اصالت محاوره را به طور قطعی اثبات کرده است، می‌گوید: با وجود اینکه اندکی کندی و بی‌دقتی در آن به چشم می‌خورد، وحدتِ طرح، نیرومندی برداشت کلی، زیبایی برخی صفحات و کمال کلی اثر، افلاطون را در برابر ما مجسم می‌سازد، به گونه‌ای که هنوز نبوغ خودش را به صورت تام و کامل در اختیار دارد.^۵ خود من (چنانکه خواننده نیز ممکن است تأیید کند) حالا که پس از بررسی نزدیک همه‌ی محاورات دیگر، آن را باز می‌کنم، به پیروی از فتوای نقادان قدیم در خصوص اودیسسه، هیچ تردیدی احساس نمی‌کنم که این اثر متعلق به دوره‌ی کهولت است، اما بی‌تردید - اگر چه (گاهی از محتوای اثر برمی‌آید که) متأسفانه - دوره‌ی کهولت افلاطون.

یگانه مدرک خارجی کهن برای تاریخ قوانین، این سخن ارسطو در سیاست (۱۲۶۴b۲۶) است که افلاطون آن را پس از جمهوری نوشت. از نظر درونی نیز اشاره به شکست لوکری‌ها از سیراکوسی‌ها در ۶۳۸b را مربوط به دوره‌ی دیونوسیوس دوم و سال ۳۵۶ پ.م. دانسته‌اند؛^۶ یعنی افلاطون دست کم کتاب اول را در زمانی نوشته است که بیش از هفتاد سال از عمرش گذشته بود. گروه با استناد به ۹۴۴a می‌گوید کتاب دوازدهم نیز پس از این تاریخ نگاشته

۵. سخن است را هاروارد در *Epin.* 34 نقل کرده است؛ بروشار، *Études* 154، با ارجاع به مقاله‌ی سرنوشت‌ساز ت. گومپرتس «تالیف قوانین» در *S.-B. Wein, ph.-hist. Kl.* 145 (1902). بد نیست به فن‌آوری جدید نیز اشارتی داشته باشیم: به عقیده‌ی مورتون و وینسپیر (*C.* 13, 78f.) کتاب ۵ و ۶ دارای سبک غیر افلاطونی هستند، و کس دیگری، شاید اسپوسیپوس، در آن بازنگری کرده است.

۶. ۳۵۲؛ رک: تاران *Academica* 132 n. 554.

شده است. (نگاه کنید به ج ۳ کتاب او، ۴۴۳، یادداشت ۰۹). پلورتارخوس (*Is and Os*, 370f.) می‌گوید افلاطون آنگاه که قوانین را می‌نوشت «پیرمرد بود»؛ و از بسیاری از جاهای اثر برمی‌آید که او آن را پس از شکست آخرین دیدارش از سیسیل در ۳۶۰ تألیف کرده است.^۷ در این صورت، کاملاً ممکن هست که تألیف چنین کتاب بزرگ و مفصلی تا پایان عمر افلاطون به اتمام نرسیده باشد؛ سخن رایج در این مورد همین است.^۸ اما سرخوردگی افلاطون موجب نشد که ایمان او به آن چیزی که می‌توانست در سایه‌ی حکومت، مستبدانه‌ی جوانی با استعداد و شجاع و خویش‌ن‌دار و دارای موهبتِ برخورداری از معاشرتِ قانونگذارِ واقعی به دست آید، از بین برود. مستبدِ تعلیم‌پذیر و مشاورِ خردمند نیز توصیه‌ی او هستند برای جامعه‌ای خوشبخت و نیکو بنیاد (b-10-709e). همان‌طور که می‌دانیم (رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۴۹ و بعد) تعدادی از حکومت‌های موجود آن زمان از برخی اعضای آکادمی دعوت کردند تا قوانین آنها را تدوین یا اصلاح کنند، و افلاطون در قوانین اصولی وضع می‌کند که آنها

۷. این سخن بیش‌تر به فحوای کلی اثر مربوط است، اما می‌توان گفت نامه‌ی سوم، ۳۱۶a نشان می‌دهد که کار او با دیونوسیوس دوم در آن دیدار، نسخه‌های اصلی «مقدمات» قوانین را فراهم کرد (هاروارد، *Epp.* 179f.، و برخی محققان دیگر بر این عقیده‌اند. درباره‌ی این *προοίμια* [مقدمات] رک: صص ۳۷ پایین).

۸. موردر مقاله‌ی «توضیحات ارسطو بر قوانین افلاطون» (*and P. in Mid, 4th Cent.* 145-62) (Düring and Owen, *A*)، استدلال می‌کند که وقتی ارسطو کتاب دوم سیاست را می‌نوشت فقط کتاب‌های ۷-۳ قوانین را می‌شناخت، و این نگارشِ ارسطو بایستی در زمان حیات افلاطون، یعنی پیش از تألیف بقیه‌ی قوانین به دست افلاطون، صورت گرفته باشد. رایل در *P.'s P.* (89, 2557-9) به این نظریه‌ی «نسخه‌ی اصلی قوانین» بیش‌تر اهمیت می‌دهد، اما رک: تی. جی. ساندرز در *Rev. Belge de Philol. et d'Hist.*, 1967, 497. اگرچه فریدلندر قبول می‌کند که قسمت‌هایی از محاوره ممکن است پیش از دیگر قسمت‌ها نوشته شوند، کل فصل شانزده‌او به منزله‌ی دفاعی است از وحدت ذاتی آن.

باید براساس آن رفتار کنند و الگویی از حکومت موجود و معیار قانونی را برای راهنمایی آنها عرضه می‌دارد.

شخصیت‌ها و صحنه. سه تن پیرمرد، نامی که خودشان بارها بر خودشان می‌نهند، اگرچه هنوز توان آن را دارند که ساعت‌های متمادی در گرمای روزهای اواسط تابستان در کِرت راه بروند (۶۸۳c)، یعنی از کنوسوس Cnossus تا غار و پرستشگاه زئوس در بالای مانت ایدا Mount Ida.^۹ این سه تن عبارتند از کلینياس، بومی کِرت، مگیلوس اهل اسپارت، و یک تن آتنی که اسمش تصریح نشده است^{۱۰} و رهبری بحث را برعهده دارد. محدود مطالبی که درباره‌ی دو نفر

۹. این همان غاری است که می‌گویند مینوس Minos اسطوره‌ای به طور متناوب بر آن صعود می‌کرد و قوانینی با خودش می‌آورد که مانند سلف خویش رادامانتوس Rhadamanthys می‌گفت آنها را زئوس به او تحویل داده است - به غلط بنا به نظر معاصر افلاطون افوروس Ephoros نگاه کنید به استرابون ۱۰، ۸، ص ۴۷۶. از این رو اهل کِرت این عمل را زیارت تلقی می‌کردند، و همین امر سبب می‌شود که آن راهپیمایی فرصت بسیار مناسبی برای بحث درباره‌ی قانونگذاری شمرده شود. درباره‌ی اینکه غار ایدا مقصد آنها بوده است نه دیگر غارهای منسوب به زئوس، رک: مورو (ص ۱۵، یادداشت ۱۳)، ۲۷ و بعد.

۱۰. ارسطو در سیاست ۱۲۶۵a۱۱ انتقاد کلی‌ای از «تمام گفتارهای سقراط» به عمل می‌آورد؛ او قوانین را نیز در این جرگه قرار می‌دهد. (او برخلاف ترجمه‌ی آکسفورد، سه بار از سقراط اسم نمی‌برد!) به نظر می‌آید که انتقاد او متوجه تمام آثار افلاطون است، و همان‌طور که چرنیس می‌گوید شاید نام سقراط بر اثر سهل‌انگاری آمده است. (رک: مورو در دورینگ و اوئن، ۱۴۶، یادداشت ۰۳) در ۱۲۶۶b۵ به جای آن تعبیر می‌گوید «افلاطون در قوانین». اما برخی‌ها تصور کرده‌اند که ارسطو به روایت قبلی‌تری ارجاع می‌دهد که در آن خود سقراط سخن می‌گفته است. این عقیده از آن رایل، P.'s P. 258، است. اما مورو - که می‌گوید هنگام نوشتن کتاب دوم سیاست از سوی ارسطو، فقط بخشی از قوانین وجود داشته است (PCC 111 n.44) - آن سخن را قبول ندارد. رک: دورینگ و اوئن ۱۴۶. من نمی‌توانم بپذیرم که افلاطون یک زمانی عنان سخن را به دست سقراط داده باشد. صرف نظر از ویژگی غیر سقراطی (و برخی اوقات ضد سقراطی) بخش عمده‌ی محاوره، تصور کردنی نیست که سقراط از کوه‌های کِرت بالا ←

دیگر گفته می‌شود برای نشان دادن این نکته است که آنها بحث را با همدلی و دقت نظر پی‌گیری خواهند کرد. کلینياس با اپی‌منیدس Epimenides رابطه‌ی قوم و خویشی دارد، پیشگوی کرتی که با پیشگویی‌هایش آنتیان را درباره‌ی ایرانیان جسورتر می‌ساخت، و خودش نیز ارادت‌های صمیمانه‌ای نسبت به آتن احساس می‌کرد. مگیلوس نیز می‌گوید خانواده‌اش در اسپارت حافظان منافع (پروکسنوی) آتن بوده‌اند، و او طوری پرورش یافته است که آتن را وطن دوم خودش تلقی می‌کند (۲۶۴b-d). او از نبوغ فکری برجسته‌ای برخوردار نیست و مظهري است برای شهرت اسپارتیان به شجاع بودن؛ او در ۷۲۱e به این نکته اشاره می‌کند. کلینياس به صورت فعال‌تری در بحث شرکت می‌کند، اما هر دو کاملاً در مُحاق فرد آتنی قرار می‌گیرند، همان کسی که سخنگوی خود افلاطون است.^{۱۱} افلاطون گفتارهای طولانی‌ای را بر زبان او جاری می‌سازد، و در واقع استدلال واقعی در این محاوره وجود ندارد. همچنین می‌توان گفت شرکت‌کنندگان در این محاوره نسبت به نظامی که تبیین می‌شود حالت نمادین دارند؛ این نظام ریشه‌ای آتنی دارد که با انضباط‌های دوریسی، و به ویژه اسپارتی، استحکام می‌یابد.^{۱۲} محل بحث در طول محاوره به کلی فراموش نمی‌شود

← برود (به ویژه رک: کریتون ۵۲b و فایدروس ۲۳۰c-d)، و تصور می‌کنم هیچ کس بر پایه‌ی هیچ مدرکی نگفته است که صحنه‌ی محاوره نیز در طول تألیف عوض شده است. «تغییر صحنه به کرت و مطرح کردن فرد آتنی را باید عمل تخیلی واحدی تلقی کرد» (فریدلندر، n.9، Pl. I, 362؛ مقایسه کنید با III, 388f).

۱۱. گیگون می‌گوید: این یک مسئله است که بدانیم دو نفر آتنی و اسپارتی در کرت چه کار می‌کنند (Mus. Helv. 1954, 207)؛ خواه تمام نتیجه‌گیری‌های او را بپذیریم یا نه، در هر حال سؤال او به جاست.

۱۲. برخی از منابع مربوط به نگرش افلاطون به اسپارت را در تیگرشتت، Sparta I, 544f., n. 202، Legend of می‌توان یافت. ارزیابی خود وی در خصوص تأثیر اسپارت بر روی قوانین، تفاوت زیادی با ارزیابی مورودارد.

(مقایسه کنید با ۶۸۳c، ۷۲۲c)، اما فاقد آن نقش فعال در گفت و گو است که افلاطون در فایدروس با مهارت و رغبت به نمایش گذاشته بود.

طرح کلی این بخش. تعدادی از دوازده کتاب قوانین به طور کامل اختصاص یافته است به توضیح حکومت و قانون‌های بسیار فراگیر، از فعالیت‌های براندازی و خیانت گرفته تا مشاجرات همسایگی بر سر زهکشی، شکار زنبوران یا دزدیدن میوه‌ها. بررسی تفصیلی این موضوعات در این جا نه مقدور هست و نه، خوشبختانه، پس تحلیل دقیق آنها از سوی مورو، ضرورت دارد.^{۱۳} اما پیش از آنکه مبحث شهر سرمشق و قوانین آن آغاز شود، سه کتاب اول اختصاص یافته است به گفت‌وگوی مقدماتی درباره‌ی موضوعاتی چون قانونگذاری در جامعه‌های دوریسی، درس‌های تاریخ، انواع حکومت، تعلیم و تربیت و هنرها. پیشنهادهایی برای خود شهر، صرف نظر از مسایل خارجی‌ای چون طراحی شهر (۷۷۸a-۷۹d، ۸۴۸c-e)، تقسیم به دو نیمه، تأسیس ادارات به شیوه‌های انتخاب و انتصاب، اعلام قوانینی که از دولتمردان برگزیده انتظار می‌رود که آنها را اجرا کنند (۷۳۵a). بررسی به ناچار مختصری که در این جا خواهیم داشت به چهار بخش اصلی تقسیم می‌شود: «(۱) مقدمه (کتاب‌های ۱-۳)، (۲) شهر قوانین،

۱۳. جی. آر. مورو *G. R. Morrow, P.'s Cretan City* (1960)؛ از این جا به بعد فقط «مورو» خواهیم آورد. همچنین نگاه کنید:

Gernet, 'Les Lois et le droit positif', Budé ed. pp. xciv-ccvii, H. Carims, *P. as Jurist*, ch. xxxi of vol. 1 of Friedlander's *Plato*,

و برای منابع کهن‌تر به لایزگانگ در *RE* 2514. در ترجمه‌ی ساندرز فهرست تحلیلی‌ای از محتویات محاوره گنجانده شده است (صص ۱۵-۵). لازم است اشاره‌ی خاصی به مقاله‌ی هال Jerome Hall درباره‌ی «فلسفه‌ی حقوق افلاطون» (*Indiana Law J.* 1956) داشته باشیم؛ این مقاله داوری ارزشمندی است درخصوص کل نظریه‌ی حقوق افلاطون از دیدگاه یک نظریه‌پرداز حقوقی و سیاسی جدید.

(۳) زندگی در شهر افلاطون (۴) چند نکته‌ی فلسفی کلی‌تر. یکی از اهداف ما این است که دیگر محاورات را مد نظر داشته باشیم و ببینیم افلاطون چه مقدار از دیدگاه‌های پیشین خویش را رها ساخته یا به آنها وفادار مانده است. امیدوارم علی‌رغم اختصار ضروری و حذف‌هایی که صورت می‌گیرد، آنچه تقدیم می‌کنم از اعتدال شایسته‌ای برخوردار باشد.

۱

گفت‌وگویی مقدماتی

(کتاب‌های ۱-۳)

اهداف و روش‌های آموزش و پرورش، با اشاره‌ی ویژه به باده‌نوشی (کتاب ۱ و ۲). قوانین کورت و اسپارت (به گفته‌ی کلینیاس و مگیلوس)،^{۱۴} با توجه به تأکید آنها بر شجاعت و مقاومت جسمانی، بر پایه‌ی این فرض تنظیم می‌شدند که شهرها همیشه در حال جنگ خواهند بود. ستیز در واقع کلید زندگی است، از شهرها گرفته تا روستاها، خانواده‌ها و افراد. افلاطون می‌پرسد (بی‌تردید می‌توان فرد آتنی را در این‌جا به نام افلاطون نامید) «و در درون یک فرد؟»، و ناگهان موضوع آشنای تنشِ درونی میان خود بهتر و خود بدتر شخص، یعنی میان تسلط بر نفس یا پیروی از نفس را مطرح می‌سازد (گرگیاس ۴۹۱d، جمهوری ۴۳۰e، فایدروس ۲۳۷d-e)؛ یعنی فضیلت سوفروسونه. این کشمکش درونی در شهرها نیز تحقق می‌یابند، و در این جریان ممکن است عنصر بدتر به پیروزی برسد:^{۱۵}

۱۴. درباره‌ی پیوند سنتی میان قوانین کورتی و اسپارتی، رک: هرودوت، ۱، ۶۴، ۴.

۱۵. این مقایسه به طور کامل در ۶۸۹b نیز تکرار می‌شود.

اما قوانین بایستی در صدد اصلاح و آشتی باشند، نه در پی جنگ؛ و در حمایت از همه‌ی فضیلت‌ها، و ضعیف‌ترین آنها، به پا خیزند، نه یکی از آنها (شجاعت).^{۱۶} در هر حال در ضمن بحث آشکار می‌شود که شجاعت نه تنها بر مقابله با خطرها و مقاومت در برابر درد، بلکه همچنین بر ایستادگی در برابر تمایلات و لذت‌ها نیز اطلاق می‌شود. سخنی که لاکس ۱۹۱d-e، و همچنین جمهوری ۴۱۳d-e را به یاد خواننده می‌آورد. آموزش و پرورش اسپارت جوانان آن شهر را در برابر خطرها و دردها آبدیده می‌سازد اما هیچ فرصتی برای آزمودن ایستادگی آنها در برابر اغواهای لذت را فراهم نمی‌سازد. مگیلوس این انتقاد را کاملاً به جا می‌داند. او با دیدن بدمستی در میهمانی‌ها و جشنواره‌ها در دیگر شهرها به حیرت افتاده است. می‌گساری فقط مقاومت انسان را در برابر وسوسه‌ها ضعیف می‌سازد، و ممنوعیت آن در اسپارت موجب توانمندی آنها شده است. میهمان آتنی با ستایشی غیر عادی، در چندین قسمت و با تفصیلی خسته کننده، به دفاع از اجتماع‌های باده‌گساری‌ای که نیکو اداره می‌شوند، و نه ممنوعیت می‌گساری، برمی‌خیزد و این اجتماع‌ها را دارای تأثیر سودمندی در تربیت انسان و آزمودن بنیه‌ی اخلاقی آنها می‌خواند.^{۱۷} استدلال از این قرار است: شراب

۱۶. مقایسه کنید با فقره‌ی قابل توجهی در کتاب ششم، ۸۰۳d-e، درباره‌ی پرهیز از جنگ (که در ص ۶۷، پایین، مورد اشاره قرار گرفته است).

۱۷. فقرات اصلی عبارت‌اند از: ۶۳۹c-۴۱d، ۶۴۵d-۵۰b، ۶۷۱a-۷۲d، ۶۷۳d-۷۴c. برای دفاع از افلاطون می‌توان امیدوار بود که حق با کسانی است که طولانی بودن این قسمت را معلول فقدان فرصت برای بازنگری و حذف زواید می‌دانند. چند نکته‌ی دیگر نیز هست که توجه به آنها ممکن است عقیده‌ی عرضه شده در این جا را تعدیل کند. نیاز به *συμποπικοι* [آیین بزم] (۶۷۱c) رفتار در آکادمی را نشان می‌دهد. (رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۴۴ و بعد.) در انجمن افلاطونی کسی که به ۱۸ سالگی نرسیده است حق ندارد لب به شراب بزند، و کسی که به ۳۰ سالگی نرسیده است نباید مست شود (۶۶۶a). دیونوسوس این موهبت را نه به قصد دیوانه ساختن ما بلکه برای ایجاد حس شرم یا احترام (*αἰδώς*) در روح ما ←

موجب می‌شود که احساسات نیرومند شوند و قوه‌ی تشخیص کم‌توان گردد. می‌تواند مردان را به حال کودکی درآورد و خویشتن‌داری را از دست آنها برگیرد. بنابراین آیا باید به کلی از آن اجتناب ورزید؟ پاسخ منفی است، مشروط بر اینکه منظور ما پذیرفتن یک ناتوانی زودگذر به منظور کسب یک خوبی پایدار بوده باشد؛ آن‌گونه که درباره‌ی علاج‌های پزشکی یا ورزش‌های خسته‌کننده عمل می‌کنیم. ترس بر دو نوع است: (۱) ترس از درد و امثال آن، (۲) ترس از رسوایی که احساس شرم نیز نامیده می‌شود. احساس شرم را بایستی رواج داد، و بی‌شرمی را باید شر بزرگی تلقی کرد و از آن اجتناب ورزید. برای اینکه کسی شجاع بار بیاید بایستی (آن‌گونه که در جامعه‌های دوریسی رایج است) در تماس مهار شده‌ای با خطر و درد قرار گیرد. بر همین سیاق بایستی غلبه بر وسوسه‌های شهوت و لذت را با تجربه کردن آنها در شرایطی کنترل شده بیاموزد. مدیر میگساران بایستی به سن پختگی (بالای شصت سال) رسیده باشد و هوشیاری خودش را حفظ کند (۶۴۰d، ۶۷۱d-e). شراب محک‌سالمی برای شخصیت است. برای پی بردن به اینکه آیا کسی کلاهبردار یا هرزه است یا نه، لازم نیست با او معامله کنیم یا زن و فرزندان خود را به خطر اندازیم: او ماهیت واقعی خودش را با خوردن چند جرعه می‌آشکار خواهد کرد. هدف پرورشی ما عبارت است از به وجود آوردن کسانی چون سقراط؛ کسانی که می‌توانند خودشان را در معرض مخاطرات باده‌گساری و دیگر وسوسه‌ها قرار دهند بی‌آنکه مهار اختیارشان را از

← و سلامتی در تن ما عطا کرده است (۶۷۲d). استفاده از آن بایستی بر پایه‌ی انضباط‌هایی برای این منظور صورت بگیرد، نه فقط برای سرگرمی. باده‌نوشی به طور کلی بر بردگان، سربازان در حال خدمت، عاملان قضایی در دوره‌ی خدمت‌شان، داوران و سکانداران کشتی‌ها قدغن است؛ و «ساعات مجاز» نیز محدود هستند: هیچ‌کس نباید تا شب نرسیده است لب به شراب بزند. با توجه به مجموع این مقررات، تهیه و تولید شراب بسیار محدود خواهد بود (۶۷۳e-۷۴c).

درباره‌ی اهمیت لذت و درد در زندگی بشر، کم‌تر سخنی را می‌توان مبالغه‌آمیز تلقی کرد. آن دو ممکن است «مشاوران نادانی» باشند، اما همچنین ریسمان‌هایی هستند که به وسیله‌ی آنها انسان را همچون عروسک خیمه‌شب بازی می‌توان به حرکت واداشت. مطالعه‌ی قانون تقریباً فقط عبارت است از پژوهش در لذت‌ها و دردها؛ و در تعریف قانون می‌توان گفت «تصمیم عمومی یک شهر درباره‌ی سزاواری‌های نسبی لذت و درد».^{۱۸} هیچ کس به عمد چنان عمل نمی‌کند که درد آن بیش‌تر از لذت‌اش باشد (۶۶۳b)، اما خوشبختانه زندگی توأم با فضیلت، لذتمندترین زندگی‌هاست. از این رو مهمان آتنی در کتاب دوم و در کتاب هفتم (۷۳۲e-۳۳a) استدلال می‌کند که احساس لذت‌ها و دردها و تمایلات برای انسان‌ها امری است طبیعی؛ و بهترین زندگی فقط به این دلیل ستایش‌آمیز است که اگر انسان‌ها تنها در پی آن باشند، در مجموع زندگی، لذت‌های آنها بر دردهای‌شان غالب خواهد آمد.^{۱۹}

این ملاحظات موجب می‌شود که افلاطون، در آغاز کتاب دوم، تعریفی از آموزش و پرورش به طور کلی عرضه کند: تلقین نگرش درست نسبت لذت و دردها، یعنی عشق به خوب و نفرت از بد. این هدف از راه موسیقی و رقص به

۱۸. رک: کتاب اول، ۶۴۴c-۶۴۵a، ۶۳۶d. (پیش از آنکه قوانین به پایان آید، تعریف دیگری نیز از قانون عرضه خواهد شد.) از این جا می‌توان پی برد که قوانین عمدتاً با «فضیلت متعارف» سروکار دارد، نه با فضیلت فلسفی‌ای که محاسبه‌ی لذت‌ها و دردها در شأن آن نیست. آنها فقط «روح را به تن می‌پیوندند»، در حالی که بیش‌ترین توان روح بایستی در راه‌رهایی از تن به کار گرفته شود (فایدون b-۶۹a، ۸۳d).

۱۹. فرد آتنی در کتاب هفتم، ۷۲۹c-d، می‌گوید زندگی درست نه پی لذت‌هاست و در گریز از دردها، بلکه حالت خنثایی را قبول دارد که در واقع خدایان از آن لذت می‌برند. این تعارض ظاهری را جز از راه تحلیل لذت و درد در فیلبوس، به ویژه ۳۲e، به آسانی نمی‌توان فهمید. رک: ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، صص ۵۳ و بعد.

بهترین وجه عملی می‌شود؛ از راه این دو، بی‌آرامی طبیعی تمام چیزهای جوان در قالب موهبت‌های کاملاً انسانی وزن و آهنگ قرار می‌گیرند. تأثیر اخلاقی این دو - اعم از خوب و بد - آن قدر نیرومند است که چنانکه در جمهوری دیدیم، بایستی ترکیب آهنگ و نغمه‌ها را به شدت از راه قانون زیر نظر قرار دهیم، و از بدعت‌گذاری‌ها جلوگیری کنیم.^{۲۰} موهبت‌هایی چون آپولون و موسه‌ها برای سرگرمی و دلخوشی ما بوده است، اما از راه بازی، نغمه‌سرایی و رقص است می‌توان چیزهای مقبول قانون را به خورد بچه‌ها داد، درس جمهوری هنوز به قوت و اعتبار خودش باقی است.^{۲۱} کلینياس مدعی است که این اصل فقط در کرت و اسپارت رسمیت دارد، و صلاح دیگر شهرهای یونان در پیروی کردن از آنها است؛ و مهمان آتنی بی‌غرضانه قبول می‌کند که کسی که از تمام فضیلت‌های بیرونی از جمله قدرت مستبدانه برخوردار باشد بیچاره و بدبخت است، مگر اینکه از عدالت و خوبی نیز بهره‌مند باشد. کلینياس این سخن را نمی‌پذیرد. این زندگی از دیدگاه اخلاقی زشت (آیسخرون) است اما بد، بدبختانه یا بی‌ثمر (کاکون) نیست. بدین ترتیب به استدلال با پولوس در گریاس بازگشته‌ایم، و خود آتنی از این سخن سقراطی دفاع می‌کند که درست‌ترین زندگی دلبزیرترین نیز هست.^{۲۲} این سخن عین حقیقت است، اما حتی اگر

۲۰. او سپس تر، در کتاب سوم ۷۰۱a-۷۰۰، اولین آثار تباهی اخلاقی آن را در بدعت و زوال موسیقی آتن مشاهده می‌کند. مهار دقیق شعر، نمایش و موسیقی را در کتاب هفتم، ۸۰۱c-d ملاحظه می‌کنیم. همچنین رک: ۸۱۷a و کتاب دوم، ۶۶۰a. فریدلندر (Pl. III, 560 n. 29) به تشابه لفظی نزدیک میان ۸۰۱e و جمهوری ۶۰۷a توجه کرده است. جلوگیری از نوآوری را پلورنارخوس، در قانون اسپارت ۲۳۸c، یکی از سنت‌های اسپارتی می‌خواند.

۲۱. رک: ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۸ و بعد، برای این سخن و عقیده‌ی کلی یونانیان در خصوص همراهی زیبایی با ارزش‌های اخلاقی. درباره‌ی آواز و رقص در قوانین، و اهمیت کلی آن دو در زندگی یونانی، رک: مورو ۱۸-۳۰۲.

۲۲. برای گریاس رک: ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۳۷ و بعد، و مقایسه کنید با کریتون ۴۹b. ←

حقیقت نبود، باز هم قانونگذار بایستی تمام توجه خودش را به این نکته معطوف می‌داشت که کدامین اعتقادات در جوانان بیش‌ترین فایده را برای جامعه دارد. باز به همان گرایش ناپایداری نسبت به حقیقت می‌رسیم که در جمهوری دیدیم: فیلسوف باید فقط به دنبال حقیقت باشد، اما استفاده‌ی «درمانی» از دروغ لفظی را بایستی برای پدرانِ بنیانگذار توصیه بکنیم (ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، صص ۵۰ و بعد).^{۲۳}

بر سر موضوع موسیقی بازمی‌گردیم؛ دسته‌های رقص و آواز بر پایه‌ی سن تقسیم خواهند شد: کودکان، افرادِ زیر سی سال، میانسالان از سی تا شصت. از آن‌جا که دسته‌ی اخیر برای حضور در این‌گونه فعالیت‌ها شرم طبیعی‌ای احساس خواهند کرد،^{۲۴} می‌توانند این کار را در بزم‌های خصوصی و آن هنگام که به کمک خدای حامی‌شان دیونوسوس، دوباره به جوانی و ظرافت دست یافته و مست و شاداب هستند (۶۷۱a-b، ۶۷۲a) زیر نظر ناظری که بیش از شصت سال دارد بر این کار اقدام کنند. به نظر می‌آید که موضوع تأسف بارِ پیر بودنِ افلاطون موجبات احساس شرم را برای او فراهم می‌کرده است.^{۲۵} این نوع «سرود

← (گناه هم کاکون [بد] است وهم *κακον* [زشت]). و بی‌تردید خوشبختی دادگران یکی از موضوعاتِ برجسته‌ی جمهوری است.

۲۳. درباره‌ی اینکه افلاطون، در قوانین، حقیقت را بالاترین خوب برای انسان و خدایان - هر دو - می‌داند رک ۷۳۰c. سی. دی. برود متأخر C. D. Broad که یکی از نجیب‌ترین انسان‌ها است، موافقت کامل خودش را با این سخن افلاطون اعلام کرد که استفاده‌ی سیاسی حکومت‌ها از اسطوره یا دروغ، ابزارِ موجهی است برای ترویج رفتار نیکو. رک *Nature* 511f. *The Mind and its Place in* که من توجه به آن را مدیون بمبرو در RTG85 هستم.

۲۴. دریابِ سن آنها تردیدهایی وجود دارد. افلاطون ۶۷۰b می‌گوید آنها «پنجاه ساله» هستند.
۲۵. ارسطو - که سیاست او دارای اشارات زیادی بر قوانین است - رقص کردن را برعهده‌ی جوانان می‌گذارد، و به بزرگ‌ترها اجازه می‌دهد که بر مسند داوری تکیه زنند (۹-۳۵b ۱۳۴۰). اما، صرف نظر از جزئیات بزمی، همخوانی‌های سه‌گانه‌ی متشکل از پسران، جوانان زیر سی سال و مردان سالخورده، تخیل محض نبود، بلکه عملاً در اسپارت رواج داشت. پلورتارخوس از ←

دیونوسوسی» موجب حیرت کلینياس می شود، اما فرد آتنی اعتماد خودش را از دست نمی دهد. اعضای آن با فرهنگ تر از دیگران خواهند بود، از جمله خود نغمه نویسان، تا بدانند که کدامین وزن و آهنگ و سرود نه تنها دلپذیر بلکه درست و سالم نیز هستند. موسیقی و رقص در زمره‌ی هنرهای تقلیدی قرار دارند (۶۶۸b)، و بایستی علاوه بر لذت و دلربایی (*χαρις*)، به دنبال حقیقت و سودمندی نیز باشند. بزرگسالان برای داوری درباره‌ی یک قطعه، بایستی بر ذات (*ουσια* ۶۶۸c) آن راه یابند. بدین ترتیب آنها هم خودشان از لذتی بی‌زیان بهره‌مند خواهند شد و هم عادت‌های فاضلاته را در جوانان به وجود خواهند آورد. رقص و آواز، اگر به این صورت انجام پذیرد، نه تنها سرگرمی خوشایندی خواهند بود بلکه، چنانکه افلاطون حالا ادعا می‌کند، با کل آموزش و پرورش برابری خواهند کرد؛ چرا که یونانیان آموزش و پرورش را به دو بخش «موسیقی» و «ورزش» تقسیم می‌کردند. با توجه به اهمیتی که در جامعه‌های دوریسی بر تمام انواع ورزش‌ها می‌دادند (رک: ۶۲۵c)، محدود ساختن آن به رقص در این جا شگفت‌انگیز است، و نیز موسیکه در یونان نه تنها بر موسیقی بلکه بر کل آموزش و پرورش ادبی اطلاق می‌شد.^{۲۶}

کتاب دوم با بازگشت مجددی به موضوع باده‌گساری، و فایده‌ها و مقررات آن، پایان می‌پذیرد و کتاب سوم شروع می‌شود: «در این مورد زیاد سخن گفتیم. درباره‌ی منشأ سازمان سیاسی چه سخنی باید داشته باشیم؟» این مبحث پیوند آشکاری با دو کتاب اول ندارد. به صورتی که قوانین را در دست داریم، چنین می‌نماید که افلاطون از سخن گفتن درباره‌ی تعلیم و تربیت به عنوان محصولی

← سرودهای آنها نقل قول می‌کند (حکومت اسپارت ۲۳۸b، لوکورگوس ۲۱).

۲۶. مقایسه کنید با جمهوری ۳۷۶e. بی‌تردید موسیقی در آن زمان نقش فعال‌تری، نسبت به امروز، ایفا می‌کرد، چرا که یونانیان بر آثار اخلاقی آن معتقد بودند. اما، همچنین باید توجه کرد که افلاطون در کتاب هفتم می‌گوید آموزش و پرورش جنبه‌های دیگری نیز دارد.

از رقص و آواز و بدمستی، ناخرسند گشته است. در این صورت می‌توان با او همدلی کرد. انگلاد تحقیق درباره‌ی باده‌گساری را مقدمه‌ای عمومی‌ای بر تعلیم و تربیت تلقی کرد،^{۲۷} و افلاطون نیز عملاً چنین می‌گوید؛ اما وقتی این تحقیق آغاز می‌شود با تفصیلی نامتعارف، ناخوشایند و نامتعادل پیش می‌رود.^{۲۸} بهترین مطالبی که در کتاب‌های اول و دوم آمده‌اند همگی تکرار عقاید آشنای سقراطی یا عقاید افلاطون در اوایل اندیشه‌اش هستند. از این دسته‌اند: نیاز به تسلط بر خویشتن (آن‌جا که سومپوسیارا به اختصار می‌توانستیم نمونه‌ای از آن تلقی کنیم)؛ فرق میان دانش و باور درست (۶۳۲c)؛ سلسله مراتب خوب‌ها به صورت خوب‌های روح (عقلاتی و اخلاقی)،^{۲۹} خوب‌های تن (سلامتی)، و در مرتبه‌ی سوم، دارایی‌های مادی (۶۹۷b)؛ تعمیم شجاعت بر جنبه‌ی جسمانی و اخلاقی؛ اصالت لذت و درد در زندگی انسان؛ همپایگی انسان با چیزی که از آن لذت می‌برد (۶۵۶b)، مقایسه کنید با جمهوری (۵۰۰c)؛ نظارت دقیق بر موضوعات شعری، تعلیم و تربیت از راه بازی، خوشبختی نیکان و بدبختی تبهکاران، نیاز به تشخیص ماهیت، و برابر دانستن ذات آن با هدفش.^{۳۰}

وحدت و کثرت فضیلت. شایسته است به یکی از موضوعاتی که در بالا آوردیم توجه خاصی داشته باشیم زیرا به نظر می‌آید که افلاطون از آغاز تا پایان قوانین درصدد بسط آن بوده است، و وحدت بنیادی محاوره، با وجود بی‌نظمی و

27. *Lawis* vol. 1, 340, and cf. 10 n.1.

۲۸. شایسته است تذکر دهیم که افلاطون بر این نکته واقف بوده و عذر خویش را آورده است. رک: ۶۴۲a و نیز ص ۳۸۲، یادداشت ۲ پایین.

۲۹. برای فهمیدن *μετα του σωφρων* (۶۳۱c۷) که مایه‌ی زحمت گیگون (*Helv.* 1954,225) *(Mus.)* شده است، توجه به منون ۸-۸۸b۷ را توصیه می‌کنم.

30. *οτι ποτ εστιν ... την ουσιαν, τι ποτε βουλεται* (668c).

تشویشی که معلول حالت ناتمام بودن آن هست، نیز بر پایه‌ی آن استوار است. منظور من رابطه‌ی فضیلت با اجزای آن است. افلاطون در پروتاگوراس سعی می‌کند نشان دهد که به اصطلاح فضیلت‌ها خصیصه‌های جداگانه‌ای نیستند، بلکه فقط جنبه‌ها یا «اجزای» مختلف امر واحدی هستند، یعنی فضیلت واحد دانش که منشأ هرگونه رفتار درستی محسوب می‌شود، خواه در خطرها باشد (شجاعت)، یا در وسوسه‌ها (خویشتن‌داری)، و یا در روابط انسان‌ها با خدایان (دینداری) و همین‌طور در رابطه با همشهریان (عدالت). دارا بودن یکی از آنها یعنی دارا بودن همه‌شان. فرد آتنی در قوانین درباره‌ی شجاعت و دیگر اقسام با انواع (ایده‌ی) فضیلت، و درباره‌ی بررسی شجاعت قبل از بررسی دیگر انواع فضیلت سخن می‌گوید، بی‌آنکه اشاره بکند که رابطه‌ی آنها مشکلی همراه دارد. این کار بی‌تردید در آن زمینه درست است. او هدفی عملی در پیش دارد، می‌خواهد با تأکید بیش از اندازه‌ی دوری بر روی شجاعت جسمانی مقابله کند، و مخاطبان محترم او سوفسطاییان زرنگی نیستند که از بحث فلسفی درباره‌ی وحدت فضیلت استقبال کنند. از این رو او دیدگاه متعارف آن زمان را مطرح می‌سازد: شجاعت یکی از انواع فضیلت‌هاست، و به شیوه‌ی خاص خودش به دست می‌آید، اما لازم است قانونگذار همه‌ی انواع فضیلت را در مردم ایجاد کند (۶۳۰d، ۷۰۵d). می‌توان از واژه‌ی «اجزا» یا هر واژه‌ی دیگری استفاده کرد، مشروط بر اینکه معنای آن روشن باشد (۶۳۳a). در کتاب سوم (۶۹۶b) این موضوع مطرح می‌شود که آیا ممکن هست که کسی بسیار شجاع و در عین حال تبه‌کار و هرزه باشد؛ دقیقاً همان سخنی که پروتاگوراس در پروتاگوراس (۳۴۹b) اظهار می‌داشت و سقراط افلاطونی انکار می‌کرد. اما وقتی افلاطون در آخرین کتاب به توصیف نیازهای آموزشی و پرورشی انجمن متعالی‌اش - شورای شبانه (که به نام پاسداران نیز نامیده می‌شوند و از این جهت با پاسداران جمهوری همانند هستند که فقط بر باور صحیح متکی نیستند بلکه از دانش

دقیق نیز برخوردار هستند) - می‌پردازد، به طرح این سؤال می‌پردازد و فلسفه‌ی پخته‌ی او در آن‌جا ظهور می‌یابد (d-963c). ما از چهار نوع فضیلت سخن می‌گوییم، گویی هر کدام از آنها چیز جدایی است، با این حال همه‌ی آنها را به یک نام، یعنی به نام «فضیلت»، می‌نامیم، گویی چند تا نیستند بلکه یک چیز هستند. حقیقت امر چیست؟ ملاحظه‌ی فرق میان این انواع آسان است فی‌المثل شجاعت از این حیث با حکمت فرق دارد که فقط نیروی طبیعی است و در حیوانات وحشی و کودکان نیز یافته می‌شود. شجاعت نیازمند استدلال (لوگوس)، نیست در حالی که هیچ روحی نمی‌تواند بدون استدلال به حکمت دست یابد.^{۳۱} اما آنها به چه معنا یک چیز هستند؟ افلاطون پاسخی عرضه نمی‌کند (محل چنین پاسخی این‌جا نیست)، اما می‌گوید برای پاسخ دادن به این سؤال لازم است در روش دیالکتیکی جمع و تقسیم مهارت داشته باشیم، روشی که او در محاورات متأخر از فایدروس به این طرف به کار گرفته است. وقتی به ملاحظه‌ی هدف و پرورش شورای شبانه می‌پردازیم، با این مسئله بیش‌تر سرو کار خواهیم داشت (صص ۱۰۱ و بعد پایین).

درس‌های تاریخ (کتاب ۳). اجتماعات سیاسی چگونه به وجود آمده‌اند؟ فرض کنید زندگی پس از توفانی عظیم از نو شروع شده است.^{۳۲} تمام تمدن‌ها زیر آب

۳۱. البته این سخن به منزله‌ی اعراض از محاورات اولیه است؛ افلاطون در آنها به پیروی از سقراط می‌خواهد اثبات کند که فضیلت شجاعت همان دانش است و حکم مبتنی بر دانش. گستاخی عاری از اندیشه را نمی‌توان فضیلت دانست، و چنین روحیه‌ای ممکن است زیانبار باشد. درباره‌ی این دیدگاه نگاه کنید به ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۵-۲۴۱ (سقراط)، ج ۱۳، ص ۲۱۶، یادداشت ۸۸ و ج ۱۴، صص ۲۳-۲۰، صص ۳۴ و بعد (پروتاگوراس)، و منون ۸۸e، جمهوری ۴۳۰b. افلاطون در این‌جا از فضیلت‌های «متعارف» سخن می‌گوید.

۳۲. در مورد استفاده‌ی افلاطون از عقیده به بلاهای طبیعی متناوب، نگاه کنید به تیمایوس ۲۲c-e، کریتیا ۱۰۴d-e، سیاستمدار ۲۷۳a، و گاتری، *In the B. 65-9*.

رفته‌اند، و فقط معدودی از انسان در کوهستان‌ها به چوپانی مشغول بودند باقی مانده‌اند، انسان‌هایی خوب، اما نادان و بی‌سواد. این خانواده‌های جدا که به صورت پدرسالاری اداره می‌شدند، کم‌کم واحدهای بزرگ‌تری را به وجود آوردند، بر بالای تپه‌های دامنه‌ها گرد آمدند و از پرورش احشام به کشاورزی روی آوردند. در این مرحله لازم بود که آنها قانونگذاران ابتدایی‌شان را برگزینند، تا آنها سنت‌های خانوادگی مختلف را به صورت دستورالعمل مشترک و واحدی درآورند و نیز یک تن یا چند نفر حکمران برگزینند تا دستورهای جدید را به مرحله‌ی اجرا درآورند؛ و بدین ترتیب اولین حکومت پادشاهی یا اشرافی را تشکیل دادند. (بنابراین باید میان اولین قانونگذاران و هیئت مجریه فرق گذاشت.) افلاطون با ذکر سومین مرحله، یعنی تأسیس شهرها در دشت‌ها، به روشنایی تاریخی قدم می‌نهد؛ او با سقوط ترویا شروع می‌کند، و با بیان تبعید فاتحان آخایی‌ها از زادگاه‌شان، و بازگشت آنها به اسم دوری‌ها.^{۳۳} بدین ترتیب آنها برای سومین بار به آغاز بحث بازمی‌گردند، یعنی جامعه‌های دوری‌سی را بررسی می‌کنند تا مزایا و معایب آنها را ارزیابی کنند و معلوم دارند که چرا برخی از جامعه‌ها باقی ماندند و برخی نماندند، و به طور کلی آشکار سازند که چه تغییراتی بهبود و خوشبختی یک شهر را تضمین می‌کند (۶۸۳b).

افلاطون از این جا به بعد، بر پایه‌ی اصول خودش، به تبیین شکست اتحاد میان سه شهر بزرگ پلوپونس، بقای اسپارت، شکست ایرانیان و زوال بعدی آتن می‌پردازد. دلیل رخداد اول تمرکز آنها بود بر قوت نظامی و شجاعت جسمانی به بهای تعادلی شایسته در میان فضیلت‌ها. تبعیت نابجا از معیار لذت و درد، و غفلت از آنچه خوب و زیباست جامعه و فرد را به یک اندازه نابود می‌سازد.

۳۳. برای ارزیابی دیدگاه افلاطون درباره‌ی تاریخ یونان، رک: آر. ویل R. Weil در *P. de L'Archeologie*، شاید با بازنگری کرفرد در *CR 1961, 30f.*

روحی که عناصر برجسته‌اش در صفِ مخالف قوه‌ی دانش و داوری قرار گیرند مانند شهری است که در آن توده‌ی مردم از حاکمان یا قوانین خودشان سر می‌تابند. هماهنگی درونی مهم‌تر از صلاحیت حرفه‌ای است، و نباید مهار حکومت را به دست کسی داد که از چنین هماهنگی‌ای بی‌بهره است. در پلوپونس (همان‌طور که در پادشاهی‌های مطلق رایج است) فساد از بالا شروع شد، یعنی در روح ناهماهنگی سه پادشاه که از بادِ غرور و طمع آکنده شدند و این وضع موجب شد که آنها سوگندها و قوانین‌شان را زیر پا گذاشتند. راه چاره - که فقط اسپارت به آن پی برد - عبارت است از اصلاح حکومت. قدرت غیر مسئول به ناچار فساد ایجاد می‌کند، و راه علاج آن همان تقسیم قدرت در اسپارت است، که مظهر آن پادشاهی دوگانه‌ی آنها است، و نیز به کار گماردن شورای سالخورده‌گان و هیئت ناظران آنها؛ این کار موجب فراهم شدن عنصر ارزشمند اندازه و نسبت می‌شود.

نیاز به یک حکومت آمیخته. دو شکل افراطی در حکومت به چشم می‌خورد: پادشاهی مطلق (یا استبداد) و دموکراسی؛ نمونه‌ی شکل اول را در ایران می‌بینیم و شکل دوم نیز در آتن رواج دارد. تمام حکومت‌های دیگر حالت‌های تعدیل یافته‌ای از این دو هستند. برای اینکه یک جامعه آزاد، یکپارچه و خردمند باشد، کاملاً ضروری است که عناصر هر دو شکل را در خودش جمع گرداند.^{۳۴} پادشاهان ستمگر و خود خواه ایران با سلب هرگونه آزادی از مردم، اصل معنای

۳۴. ۶۹۳d. مقایسه کنید با هشدار بر ضد *αμεικτοι αρχαι* در ۶۹۳b، کتاب ۶، ۷۵۶e: *μεσον ... μοναρχικης και δημοκρατικης πολιτειας*. درباره‌ی نظریه‌ی حکومت آمیخته که افلاطون مطرح می‌سازد، رک: مورو، فصل ۱۰، فون فریتس *in Antiquity Theory of the Mixed Constitution*، و دیگر منابعی که مورو در ۵۲۱، یادداشت ۳ آورده است.

اجتماع را در کشور نابود ساختند. از سوی دیگر تاریخ آتن نشان می‌دهد که زیاده‌روی در آزادی نیز به همان اندازه زیان‌آور است. مردم وقتی مهاجمان ایرانی را پس زدند، «بردگان ارادی» بودند نه حاکمی مستبد، اما بردگانِ قوانین و احساس اخلاقی (آیدوس) خودشان.^{۳۵} سقوط از این حالتِ تحسین‌انگیز ابتدا در موسیقی بروز یافت؛ آهنگ سازان قواعد رسمی را شکستند و برای خوشنود ساختن شنوندگان نافرهیخته و پرهیجان، انواع مختلف را درهم آمیختند.^{۳۶} همچنین به صورت یک بی‌اعتنایی عمومی نسبت به قانون و طرد غیر محتاطانه‌ی توجه به پندِ نیکو درآمد. در اسپارت و آتنِ اوایلِ قرن پنجم ملاحظه کردیم که شکل تعدیل یافته‌ای از اقتدار و آزادی به یک اندازه به توفیق و درخشندگی رهنمون شدند، اما ایران و آتنِ معاصر آثار ویرانگرِ صورتِ افراطی هر دو نوع را نشان می‌دهند.

فرد آتنی در این جا این پرسش را مطرح می‌کند که سودمندیِ عملی این بحث را چگونه را می‌توانند بیازمایند، و کلینياس ناگهان فاش می‌سازد که حکومتِ کِرت او را جزو انجمنی قرار داده است تا قوانینی برای شهر جدیدی در آن جا تدوین کنند. جمعیت آن از شهرهای متعدد گردآوری خواهد شد، اما مسئولیت طراحی این شهر برعهده‌ی کنوسوس است. کلینياس پیشنهاد می‌کند که برای یاری رساندن به کار او جامعه‌ای خیالی بر پایه‌ی اصولی که تاکنون مطرح شد تأسیس کنند.

۳۵. مقایسه کنید با پاسخ دماراتوس به خشایارشا، هرودوت، ۷، ۱۰۴ (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۳۱). افلاطون گزارش مختصر روحیه‌ی آتنیان در هنگام مقابله با حمله‌ی ایرانیان را با کمال ذوق و مهارت نوشته است.

۳۶. ۷۰۱b-۷۰۰c، ۷۰۰a-۷۰۰b شباهت نزدیکی به جمهوری ۴۹۲b-d دارد.

۲

شهر قوانین

آیا این شهر به قصد تحقق عملی طراحی شده است؟ مفهوم تأسیس شهری کاملاً نو با حکومت و قوانین از پیش تعیین شده، آن مقدار که در یونان رایج بوده است برای مردم انگلستان آشنا نیست؛ از عادات یونانیان این بود که شهرهای تازه و دارای حکومتی مستقل [مستعمره] تأسیس کنند یا از دولت‌شهرهای موجود شاخه‌هایی بگیرند. شاید بتوان گفت آن وقت که ایالت متحده‌ی آمریکا از چنگ استعمار انگلیس خارج گشت به صورت مستعمره‌ی انگلستان به معنی یونانی کلمه درآمد. همچنین، درخصوص آکادمی، ملاحظه کردیم که چگونه حکومت‌های موجود، قانونگذاران خبره‌ای را از بیرون دعوت می‌کردند تا نظام‌های سیاسی و حقوقی آنها را اصلاح کنند.^{۳۷} اما، افلاطون تا چه اندازه قصد داشت یا امیدوار بود که طرح او در مورد ماگنسیا Magnesia در عمل تحقق

۳۷. ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۵۰، و مقایسه کنید با شهر نوبنیاد توری Thuri که پریکلس با کمک همه‌ی اقوام یونانی تأسیس کرد (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۹۰). در برخی موارد (در مورد مهاجران) مستعمرنشینان شهر وندی زادگاو خودشان را حفظ می‌کرد.

یابد؟ برخلاف جمهوری (که دقیقاً یک ناکجباباد^{۳۸} یا اُو-توپیا [= بی مکان] بود)، این شهر در کِرت جای دارد، نامگذاری شده است، حدود ده مایل از دریا فاصله دارد، لنگرگاه‌های خوبی دارد، از نظر تولیدات طبیعی خودکفا است، اما هیچ محصول اضافی برای صادرات ندارد. به دست آوردن چوب لازم برای ساختن کشتی‌ها، و مزایا و معایب جمعیت متشکل از اصلیت‌های مختلف نیز مورد بررسی قرار می‌گیرند.^{۳۹} افلاطون در کتاب ۵، با اشاره‌ی آشکار به جمهوری، می‌گوید، حالت آرمانی این است که هرگونه مالکیت خصوصی، در زنان و مردان و اموال، را لغو کنیم. شاید برخی از خدایان یا فرزندان خدایان چنین زندگی‌ای داشته باشند، اما ما باید طبیعت بشر را آن‌طور که هست بپذیریم، «زیرا موضوع بحث ما انسان‌ها هستند، نه خدایان».^{۴۰} ما حالا دیگر در عصر کرونوس قرار نداریم، عصری که انسان‌ها توسط خدایان اداره می‌شدند نه به وسیله‌ی خودشان.^{۴۱}

در جمهوری بسیاری از موضوعات بی‌توضیح می‌مانند، در حالی که اگر افلاطون قصد سیاست عملی در سر داشت حتماً باید آنها را توضیح می‌داد.

۳۸. افلاطون در کتاب‌های واپسین، چندین بار شهروندان این شهر را با نام «اهالی ماگنسیا» نامیده است (اول بار در کتاب ۸، ۶۸۰e).

۳۹. در کتاب ۳. در این جا ما فقط واقعی بودن تصویر افلاطون را بررسی می‌کنیم. درباره‌ی رابطه‌ی احتمالی آن با ماگنسیای آسیایی در مثنیدر و اشاره‌ی موجود به منتهای غربی دشت سیرا در کِرت جنوبی، رک: به مورو، ۳۰ و بعد، که می‌توان آن را دفاعی دانست از دانش مکانی افلاطون در برابر ویلاموویتس و تیلور. (رک: تیلور، *PMW* 464).

۴۰. عبارت *ἐπι τοῖς αὐτοῖς χειρόντας καὶ λυπούμενους*. ۸۰۷b, ۷۳۲e, ۷۳۹c-d. جمهوری ۴۶۴a سازگار است. افلاطون این آرمان را همیشه در سر داشته است. توجه داشته باشید که این سخن در هر دو فقره بر اشتراک زنان نیز صراحت دارد.

۴۱. ۷۱۳۲c-d. افلاطون این ویژگی اسطوره‌ی کرونوس را دقیقاً از سیاستمدار ۲۷۱e برمی‌دارد (ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۴۰ و بعد).

اینکه نظام جدید چگونه بر سر قدرت خواهد آمد، هرگز توجه جدی افلاطون را به خودش جلب نمی‌کند. افلاطون در کتاب ۶ قوانین به جبران استادانه‌ی این نقیصه می‌پردازد. جمعیت آمیخته‌ای از شهروندان که از شهرهای مختلف گرد آمده‌اند و نسبت به یکدیگر غریبه هستند، به سادگی در وضعیتی قرار نمی‌گیرند که بهترین کسان را برای اداره‌ی شهر انتخاب کنند (۷۵۱d).^{۴۲} از این رو مردم کنوسوس بایستی مجمعی از ۲۰۰ تن را به وجود آورند، ۱۰۰ تن از بهترین و کارکشته‌ترین کسان خودشان و ۱۰۰ تن از ساکنان شهر جدید - کسانی که تا حد امکان از مواهب مشابهی برخوردار هستند - تا این مجمع اولین دولتمردان را برگزینند. بزرگان این گروه «پاسدارانِ قوانین» خواهند بود، هیئتی متشکل از ۳۷ نفر (۱۸ نفر از ساکنان شهر و ۱۹ نفر از مردم کنوسوس) که بین ۵۰ تا ۷۰ سال دارند، (۷۵۵a)، و علاوه بر تکالیف اولیه‌شان، مسئولیت ثبت اموال خصوصی شهروندان - براساس اظهارات خودشان - را برعهده دارند. به مرور زمان و در ضمن تثبیت حکومت، این جمع، مانند شورا و دیگر ادارات، از راه انتخابات درونی که عمدتاً به شیوه‌ی دموکراتیک صورت می‌گیرد، به تجدید اعضا خواهد پرداخت؛ و برای این کار دستورالعمل‌های استادانه‌ای وضع می‌شود. مفهوم شهر جدید یک امتیاز دارد. جمهوری با این مشکل مواجه بود که با شهروندان بزرگسالی که به شیوه‌های غیر افلاطونی بار آمده‌اند چه کار کند؛ و افلاطون این راه‌حل ساده را مطرح کرد که تمام افراد بالای ده سال را «به بیرون» بفرستیم و تأثیرهای بد بزرگ‌ترها را از ذهن کودکان بزداییم (۴۱a-۵۴۰). در این جا، اگرچه افلاطون راه‌های گوناگون پالایش (καθαρμοί) را بی‌غرضانه مورد بحث قرار می‌دهد، و راه مؤثر را ترجیح می‌دهد،^{۴۳} به راحتی متوجه می‌شود که به هیچ

۴۲. در برابر این دیدگاه که ۷۵۱a-۵۵b نشان دهنده‌ی تعارضی است در بین دو بستر کاملاً متفاوتی از اهداف (ویلاموویتس، و مورو به پیروی از او)، رک: ساندرز در ۱۹۷۰ CQ.

۴۳. مقایسه کنید با سیاستمدار ۲۹۳d، ۳۰۸-۹، ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۴۹ و بعد.

کدام از این راه‌ها در حال حاضر نیازمند نخواهیم بود، فقط کافی است دواطلبان ورود به شهر جدید را به طور دقیق بیازماییم. خطر خطا همیشه باقی خواهد بود، اما دوره‌ی کافی‌ای از آزمایش و کوشش برای اقتناع مسالمت‌آمیز، طرد عناصر ناشایست را تضمین خواهد کرد (۷۳۶b-c).

طبیعت تفصیلی خود قانونی که وضع می‌کنند، و این حقیقت که بسیاری از حکومت‌ها و قوانین را از راه رونویسی یا اصلاح حکومت و قوانین موجود در آتن یا اسپارت به دست می‌آورند،^{۴۴} نشان دیگری است از قصد جدی و عملی افلاطون. از سوی دیگر، افلاطون در جمهوری می‌گفت: در شأن قانونگذاران نیست که برای تخلفاتی در خصوص قراردادهای، توهین به مقدسات، تهمت‌ها، پرداخت مالیات و غیره قانون وضع کنند؛ برای این قوانین در جامعه‌هایی که سازمانی نیکو و شهروندانی با فرهنگ دارند، نیازمند نیستیم، و در جامعه‌ی بد نیز کاری از آنها ساخته نیست (۴۲۵c-e، ۴۲۷a). اما در قوانین این نگرش در این موارد به کلی عوض شده است. هر دو اثر تأکید دارند که نباید برای هر چیزی قانون وضع کنیم - بهتر است بعضی چیزها را به عهده‌ی سنت و اعتقادات عمومی بگذاریم^{۴۵} - و قوانین (۷۸۸a-b؛ مقایسه کنید با ۷۷۳c) بر ضد وضع

۴۴. عمدتاً از قوانین آتن، اگرچه *συσσιτια* و برخی دیگر از قوانین اسپارت را نیز برمی‌گیرند. کتاب مور و این موضوع را به تفصیل آشکار می‌سازد (به ویژه، رک: صص ۲۳۲، ۲۷۱ و بعد، ۲۹۵، ۵۳۴ و بعد) و مقایسه کنید با گروه *Pl. III, 425f*. جوت (۴، ۱۵) خلاصه‌ای از ویژگی‌های آتنی و اسپارتی را می‌آورد. اما وقتی حکومت اسپارت کسنوفون یا لیکورگوس پلورنارخوس را می‌خوانیم، بی‌تردید این احساس به ما دست می‌دهد که افلاطون بیش‌تر قوانین و اهداف لیکورگوس را پسندیدنی می‌یابد، اگر چه گاهی هم آن قوانین را نقد می‌کند، و در تقنین‌های عملی مراعات نمی‌کند. همچنین رک: لونیسون، *Defense 513-19*.

۴۵. برای اهمیت *αρχαία νομια* [قوانین نانوشته] رک: ۷۹۳a-b. به عقیده‌ی افلاطون این سنت‌ها را باید به منزله‌ی دستورالعمل رفتار مقبول به رشته‌ی تحریر درآوریم، اگر چه نباید صبغه‌ی قانون به آنها بدهیم. (۷۹۳d) و مقایسه کنید با ۸۲۲e-۸۲۳a. برداشت یونانی از ←

قانون‌های اجراناپذیری که کلّ نظام را بدنام می‌سازند، هشدار می‌دهد، اما در عین حال به نظر می‌آید که معدود چیزهایی را در بیرون از شبکه‌ی قوانین حقوقی قرار داده است.^{۴۶}

برخی فقرات را گاهی مشعر بر این برداشت دانسته‌اند که افلاطون طرح خودش را، به همان صورت که در جمهوری دیدیم، امری تخیلی تلقی می‌کند. از آن جمله است: ۶۳۲e، «بگذارید، در طول راه، خودمان را با گفت‌وگو مشغول بداریم»، به علاوه‌ی ۶۸۵a، «بگذارید خستگی راهپیمایی را به وسیله‌ی مشغول شدن به بازی جدی پیرمردان، یعنی قانونگذاری، بر خود هموار سازیم.» مهمان آتنی در ۷۱۲، پس از بیان بهترین شرایط برای تأسیس جامعه‌ای تازه، خطاب به کلینياس می‌گوید، «اجازه دهید فرض کنیم این داستان به شهر تو مربوط است، و مانند کودکان بالغ قوانین آن را در ضمن گفت‌وگو جعل کنیم.» آنها تأکید می‌کنند که هیچ الزامی برای قانونگذاری آنها وجود ندارد، و می‌توانند هر مقدار که خواستند در آن مورد وقت صرف کنند (۸۵۷e-۸۵۸c).^{۴۷} اما این همه فقط موقعیت نمایشی را نشان می‌دهد و نه بیش‌تر. مسافران ما در مجمع قانونگذاری ننشسته‌اند بلکه در کوهستان راه می‌پیمایند و سخن می‌گویند. هر کس مجموع

← قانون نانوشته رادر ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۳-۲۱۰ به طور کلی بررسی کرده‌ام.
۴۶. زندگی خصوص - «اینکه افراد روزگار خود را چگونه طی کنند» - را نیز بایستی به اندازه‌ی زندگی اجتماعی، تحت انضباط درآورد (۷۸۰a). کارنز Cairns در فریدلندر (Pl. I, 292) فهرست خوبی از فعالیت‌های تحت نظارت را عرضه می‌کند، از جمله ازدواج، زادوولد، توزیع ثروت، تثبیت قیمت، کشتیرانی، بازرگانی، خرده‌فروشی، مهمان‌داری، مقررات معادن، قرض و رباخواری، کشاورزی، گله‌داری و زنبورداری، گزینش داوران، و مراسم تدفین. من بررسی موضوعات را حذف کرده‌ام؛ و البته کایرز نیز درصدد ارائه‌ی فهرستی کامل برنمی‌آید. درباره‌ی مقررات زندگی خصوصی، همچنین رک: صص ۶۲ و بعد پایین.
۴۷. چندین بار تصریح می‌کنند که قانونگذاری آنها در این جا *λογον* است نه *εργον* (۷۳۶b, ۷۷۸b).

مقررات تفصیلی عرضه شده را بخواند (و ما که بسیاری از جزییات را از قلم می‌اندازیم و ممکن است تصور نامتعادلی عرضه کرده باشیم، بایستی در این جا بر مطالعه‌ی تفصیلی تأکید بکنیم) به ناچار قبول می‌کند که افلاطون از حیث هدف و محتوای قوانین‌اش کاملاً جدی و عمل‌گرایانه سخن گفته است. معقول‌ترین نتیجه‌گیری این است که افلاطون می‌خواست قوانین پس از مرگ او راهنمای اعضای آکادمی در اشتغالات قانونگذاری‌شان باشد، نیز برای هر حکمرانی، چون هرمیاس آتارنیوس، که بخواهد بدان گوش سپارد.

مقام و نقش قوانین: قانونگذار در مقام آموزگار. افلاطون یک زمانی می‌گفت فیلسوف، یعنی کسی که طبیعتی حکیم دارد و بر اثر تعلیم و تربیت افلاطونی منتهی به ریاضیات و دیالکتیک، مراتب کمال را طی کرده است، بایستی آزادانه حکومت کند، نباید قوانین دست و پای او را بگیرند. در سیاستمدار ملاحظه کردیم که افلاطون باز هم از این آرمان دفاع می‌کند، اما حکومت قانون را که بی‌تردید در درجه‌ی دوم نیکویی قرار داشت به عنوان امری عملی و ممکن جایگزین آن می‌سازد (ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۳۹ و بعد، صص ۳۴۵-۵۳). موضع قوانین نیز همین است.

اگر رحمت خدا باعث شود که کسی دارای چنان منش طبیعی‌ای باشد که افسارهای قدرت را در حد کمال به دست گیرد، لازم نیست قوانینی را سرپرست او گردانیم. هیچ قانون یا دستوری بالاتر از دانش نیست، و به هیچ وجه روانیست که حکمت را برده یا رعیت گردانیم. حکمت طبیعی، اصیل، واقعی و آزاد بایستی بر همه چیز فرمان براند. اما جریان امور به گونه‌ای است که در عمل نمی‌توان این آرمان را به مقدار قابل توجهی پیاده کرد. چاره‌ای جز این نداریم که دومین

امریکو را برگزینیم، یعنی دستورالعمل و قانون را که فقط می‌تواند به کلیات پردازد، نه به تمام موارد.^{۴۸}

امروزه این بحث جدی مطرح هست که آیا قوانین موظفند که به تلقین مثبت امور اخلاقی پردازد یا نه. افلاطون در این مورد هیچ تردیدی نداشت: هر آنچه پیوندی با قوانین داشته باشد فقط یک هدف در پیش دارد که نام درست آن فضیلت است (۹۶۳a): «راهی را که شما [کلینياس و همراه کیرتی] در تبیین قانون‌های‌تان پیش گرفته‌اید پسندیدم. حق این بود که با فضیلت شروع کنیم، و بگوییم برای خاطر فضیلت بود که قانونگذار شما به وضع قوانین خودش اقدام کرد» (۶۳۱a).^{۴۹} قانون در واقع نوعی آموزش و پرورش است. «هر کسی که همچون ما به بحث قانون مشغول باشد، برای شهروندان قانون وضع نمی‌کند بلکه آنها را تربیت می‌کند» (۸۵۷e). «بہتر است کاری کنیم که آنها تا حد امکان آزادانه متقاعد شوند، و بی‌تردید این همان چیزی است که قانونگذار که در سرتاسر عمل قانونگذاری‌اش مد نظر قرار خواهد داد» (۷۱۸c). برای همین منظور است که افلاطون به طرح مطالبی می‌پردازد که برای آنها اصالت کاملی قایل است (۷۲۲d-e)، یعنی ضمیمه کردن دیباچه‌ها یا «پیش‌درآمدها» (مقدمات)^{۵۰} بر کل قانون (و فرد آتنی معتقد است که هر آنچه تاکنون گفته‌اند،

۴۸. قوانین، ۸۷۵c-d. آخرین جمله را، درباره‌ی ابزار کور بودن قوانین، مقایسه کنید با سیاستمدار ۲۹۴e-۹۵a (ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۴۹).

۴۹. برای دیدگاه مقابل در یونان، رک: ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۴۹ و بعد. افلاطون نه با لوکوفرون و هیپوداموس هماواز بود، و نه با جی. اس. میل، مکولی یا اکثر دیدگاه‌های جدید، بلکه شاید می‌توانست با سیموندز و دلوین همدلی کند. همچنین مقایسه کنید با هال، 202 *Indiana Law J.* 1950، با اشاره‌ی او به «ویژگی کاملاً اجتماعی اخلاق افلاطون».

۵۰. در موسیقی پرویمیون پیش درآمدی است بر آهنگ اصلی، و افلاطون از معنای مضاعف نوموس، یعنی قانون و آهنگ، در این جا استفاده می‌کند. رک: ۷۲۲d. پیفستر در 173-9 ←

یعنی تا اواخر کتاب چهارم، در حکم مقدمه‌ای کلی^{۵۱} بوده است) و بر هر کدام از دستورالعمل‌ها، به استثنای مواردی بسیار جزئی. مستبدانه است که قانون را به صورت «خالص» (ακρατος ۷۲۳a) مطرح سازیم، فرمان دهیم که این کار را باید انجام و به این کار نباید نزدیک شد، بی‌آنکه مقدمه‌ی توضیحی‌ای برای جلب همکاری شهروندان آورده باشیم. قانون باید اقناع و الزام را با یکدیگر درآمیزد (۷۱۸b).^{۵۲} افلاطون برای توضیح این نکته بی‌درنگ پندی را، به مثابه مقدمه‌ی قانون وضع جرمه‌ی سالیانه برای تجرد پس از سی و پنج سالگی، عرضه می‌کند.

نقش مجازات. ممکن است تا این جا چنین به نظر آمده باشد که افلاطون، برای تضمین اطاعت از قوانین، متقاعد ساختن مردم را در درجه‌ی اول از اهمیت قرار داده است. در ۶۹۰c، پس از آنچه که جا دارد فقره‌ای کاملاً سلطه‌جویانه درباره‌ی حق مقبول والدین برای حکومت بر فرزندان،^{۵۳} و حکومت اشراف بر

← *Mélanges Boisocq* می‌گوید پرویمیایی افلاطون آن مقدار که خودش مدعی بود اصالت نداشت.

۵۱. مقایسه کنید با سخنان افلاطون «خطاب به ساکنان شهر جدید» در ۷۱۵e و بعد.

۵۲. این عقیده تحسین‌انگیز به نظر می‌آید، اما ورسنی در مقاله‌اش درباره‌ی کتاب مورو (69f. *R. of Metaph.* 15, 1961-2) برخوردار تندی با آن داشته است. نمی‌دانم چرا او معتقد است که مقدمه‌ی افلاطون هیچ «تعلیم عقلانی»‌ای دربر دارد. الزام نافی اقناع نیست، و پزشک ۷۲۰d، که مورد اشاره‌ی اوست، بیمار را متقاعد می‌سازد (διδασκει)، کاری که پزشکان خوب انجام می‌دهند.

برای برداشت یک حقوقدان رک: حال، *Indiana Law J.* 1956, 182 n. 52.

«محتویات مقدمات قوانین عبارتند از: (۱) اشاره به اصولی که مبنای عقلانی تقنین را تشکیل می‌دهند و (۲) توصیه به اطاعت از قانون.»

۵۳. نباید توقع داشته باشیم که افلاطون از اصل «احترام بزرگ‌ترها بر کودکان» حمایت بکند، به ویژه با توجه به توصیفی که او در ۸۰۸d از کودکان به دست داده است: چون هنوز قوای عقلی ←

طبقاتِ پایین‌تر، سروری بزرگ‌ترها بر جوانان، سلطه‌ی خدایگان بر برده‌ها، و حتی تسلط اقویا بر ضعفا،^{۵۴} تلقی شود، می‌گوید نیرومندترین مدعا در بین همه‌ی موارد بالا این است که دانایان بر نادانان حکم برانند، و این کار به صورتی کاملاً طبیعی از راه حکومت قانون بر رعایا عملی می‌شود، رعایایی که آزادانه عمل می‌کنند و اجباری در کارشان نیست. اما این سخن حق مطلب را ادا نمی‌کند. قانونگذار نباید با ساز توده‌ی مردم رقص کند. وضع قانون بر پایه‌ی لذت مردم مانند این است که توقع داشته باشیم که علاج طبی یا تربیت سخت بدنی خود به خود دلپذیر باشند (۶۸۴c). طبیعی است که در این جا نقش کیفرها مطرح شود، اگرچه مهمان آتنی در آغاز کتاب ۹ می‌گوید حتی مطالعه‌ی کیفرها نیز نوعی اعتراف به شکست در تأسیس شهری است که می‌خواستیم مبانی درستی داشته باشد و افراد فتنه‌انگیز در آن به سوی فضیلت روی آورند. قوانین برای انسان‌های خوب وضع می‌شوند تا آنها را برای همزیستی دوستانه یاری دهد، اما لازم است قوانینی نیز برای کسانی وضع کرد که این تعلیم را زیر پا می‌گذارند

← آنها مسیر خودش را پیدا نکرده است، «مشکل‌تر از هر حیوان وحشی‌ای رام می‌شوند... ناقلا، زرنگ و گستاخ هستند». اما شاید معنای تعبیر *αισχυνεσθαι τους νεους* همان جوانی بوده است. افلاطون می‌گوید (۷۲۹b): امروزه سفارش جوانان بر اینکه محترم باشند بی‌ثمر است. «بلکه قانونگذار خردمند بزرگ‌ترها را بر آن خواهد داشت که به جوانان احترام کنند، و مخصوصاً به هوش باشند که جوانان رفتار یا سخنی بی‌شرمانه از آنها نبینند و نشنوند. آن‌جا که بزرگ‌ترها شرمی نداشته باشند جوانان نیز احترامی نشان نخواهند داد.»

۵۴. این سخن ممکن است برای کسانی که گرگیاس را به خاطر دارند، حیرت‌آور باشد. دفاع کلینياس - «گریزی از آن نیست» - نشان می‌دهد که او این واژه‌ها را به معنای متعارف آنها می‌گیرد نه به معنای «بهتر» و «بدتر». لازم است به خاطر داشته باشیم که افلاطون پیندار را مد نظر دارد (۶۹۰b۸)، و این فقره را همراه با ۷۱۴e - آن‌جا که می‌گوید برخی از اصولی که در این جا آمده است با یکدیگر تعارض دارند - و ۸۹۰ مورد ملاحظه قرار دهیم. (رک: انگلاد درباره‌ی ۶۹۰b۸). این نظر پیندار را در ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۳۵-۴۰ توضیح داده‌ام.

(۸۸۰d-e)، قانونگذار امیدوار است که مجبور نشود از این قوانین استفاده کند، اما متأسفانه انسان‌ها موجودات کاملی نیستند، و ناگزیر افراد تعلیم‌ناپذیری پیدا خواهند شد. از این جاست که می‌بینیم هر قانونی مجازات متناسب با خودش را دارد، از «سرزنش» سخت یا «از دست رفتن آبرو»^{۵۵} گرفته تا جریمه، از دست دادن حق شهروندی، تبعید و حتی اعدام. از سوی دیگر هدف ما اصلاح قانون‌شکنان است، و افلاطون در فقره‌ی شایان (۸۶۲d-۶۳e) توجهی می‌گوید: ممکن است این هدف را نه تنها به وسیله‌ی مجازات بلکه از راه سخن گفتن با متخلفان^{۵۶} و حتی با عرضه‌ی لذت، احترام و هدایا به آنها تأمین کنیم. هر وسیله‌ای را که ذهن مجرم را بهبود بخشد و او را دشمن بی‌عدالتی گرداند می‌توان به کار گرفت.^{۵۷} تنها وقتی که تشخیص دادیم که او علاج‌ناپذیر است، برای صلاح خود او (زیرا زندگی برای این‌گونه افراد مایه‌ی برکت نیست، ۸۲۶e) و

۵۵. افلاطون به احترام‌های عمومی و مسابقه‌های لیاقت (*αριστεία*) اشاره می‌کند؛ شخص گنهکار صلاحیت خودش را برای این امور از دست خواهد داد (۹۵۲d، ۹۳۵c، ۸۴۵d). برای این مسابقه‌ها همچنین نگاه کنید به ۹۶۱a، مورو، ۲۷۱ یادداشت ۶۵. افلاطون بارها از حربه‌ی نگرش مردم بر ضد قانون‌شکنان استفاده کرده است، فی‌المثل، ۷۶۲c، ۸۸۰a، ۹۳۶b، ۹۱۷c، ۹۱۴a.

۵۶. نمونه‌ی خوبی از گفت‌وگوی روانپزشکانه، مقدمه بر قانون مربوط به سرقت از معبدها است، ۸۵۴b-c.

۵۷. طبیعی است که برای این منظور بایستی توجه دقیقی به شرایط محیطی تحقق جرم و حالت فکری مجرم در حین ارتکاب جرم داشته باشیم. ساندرز (1973, 232, CQ؛ p. 353 esp. PQ 1973، به فقراتی اشاره می‌کند که آگاهی کامل افلاطون از این امر را آشکار می‌سازند. مفهوم بیماری ذهنی تلقی کردن نیهکاری این مشکل را پیش می‌آورد که چگونه می‌توان مجازات را تعلیم سقراطی نشأت گرفتن گناهان از نادانی و غیر عمدی بودن هرگونه نیهکاری وفق داد. افلاطون در کتاب ۹ به این معضل توجه می‌کند، و هر چند شاید مطرح کردن آن در این جا مناسب به نظر آید، من آن را برای بخش آخر، یعنی بررسی برخی نکات فلسفی (صص ۱۴-۱۱۲) نگه داشته‌ام.

برای صلاح جامعه لازم است که او را معدوم سازیم. افلاطون در عمل، براساس شاخص‌های ما، مجازات اعدام را خیلی ساده می‌گیرد. فی‌المثل مجرمان نه تنها به دلیل برخی قتل‌های عمدی بلکه همچنین برای فساد جنسی (۸۵۴b-c)، کفر آشکار (در دومین اظهار کفر، ۹۰۹a)، غارت پرستشگاه‌ها از سوی شهروند (۸۵۴e)، شهادت دروغ مستمر در دادگاه (۹۳۷e)، قبول هدایا در ضمن خدمت (۹۵۵d)، انحراف از عدالت به انگیزه‌ی آز (۹۳۸c)، و پخش مفاهیم زیانبار از کشورهای بیگانه (۹۵۲c-d).^{۵۸} برای برخی گناهان شهروند را باید به مرگ محکوم کرد، اما برده یا بیگانه را نه، زیرا شهروند از حق پرورش برخوردار بوده است و در عین حال علاج‌ناپذیر بودنش را اثبات کرده است. دیگران را هنوز نگه می‌دارند تا اتمام حجت شود، برای این منظور فقط بر آنها داغ می‌زنند و آن تعداد که قضات حکم کنند تازیانه می‌زنند، و جامه از تن آنها برمی‌کنند و از شهر بیرون‌شان می‌کنند. آنها شاید با افلاطون هم‌آواز شوند که مرگ برایشان بهتر است!^{۵۹}

افلاطون زندانی کردن را نیز به عنوان مجازات یا اصلاح^{۶۰} برای برخی موارد، به ویژه برای گناه الحاد، در نظر گرفته است. او، به گونه‌ای که در کتاب ۱۰

۵۸. مجازات مرگ، دست کم برای برخی گناهان، منوط است به رأی اکثریت داوران (۸۵۶c)، آن‌گونه که در هنگام محاکمه‌ی سقراط عمل کردند.

۵۹. اما در ۹۳۸c می‌گویند: برای گناهی که موجب مرگ شهروند می‌شود، بیگانه فقط باید از شهر اخراج کرد. کیفرشناسی بی‌تردید از جمله موضوعاتی است که جا داشت افلاطون در آن تجدید نظر کند.

۶۰. دزد را آن قدر در زندان نگه می‌دارند که دو برابر ارزش مالی را که دزدیده است بپردازد، مگر اینکه شاکی‌اش معاف دارد (۸۵۷a). شهروندی که در خرده‌فروشی تخلف کند، در وهله‌ی اول، به مدت یک سال زندانی خواهد شد (۹۱۹e-۲۰a). همچنین نگاه کنید به ۸۸۰c. مورو می‌گوید (ص ۲۹۴) در آتن زندان را فقط جایی می‌دانستند برای نگهداری مدافعان تا روز محاکمه یا نگهداری محکومان تا اجرای حکم.

توضیح می‌دهد، بی‌اعتقادی به خدا و اداره‌ی عقلانی جهان را منشأ اکثر مفسد اخلاقی می‌داند. ملحدانی که در زندگی‌شان عیب دیگری نیست، به مدت دست کم پنج سال، راهی جایی می‌شوند که نوعی پرورشگاه فکری (*σωφρονοιστηριον*) است، آنجا فقط اعضای شورای شبانه با آنها ملاقات خواهند کرد (صص ۹۸ و بعد پایین)، به آنها اندرز خواهند داد «تا روح‌های‌شان را بپالایند».^{۶۱} هرگاه پس از آزادی معلوم شود که «علاج» آنها کارگر نیفتاده است، با دومین اثبات جرم به مجازات مرگ محکوم خواهند شد. از سوی دیگر، کسانی را که خودشان اعتقادی ندارند، یعنی بر پایه‌ی ترس‌های موهوم از دیگران بر سر نیایش می‌آیند، بایستی به زندگی تنها در نقطه‌ی دورافتاده‌ای از کشور محکوم ساخت.^{۶۲}

افلاطون بارها تأکید می‌کند که اگر شهروندی به وقوع جرمی آگاهی یابد موظف است آن را به اطلاع مقامات برساند، و نیز (خطرناک‌تر اینکه) می‌گوید چنین کسی می‌تواند بر پایه‌ی تشخیص خودش بی‌درنگ به اجرای عدالت پردازد، و هر کسی، اعم از آزاد یا برده، را که در حال جرم دید مورد ضرب و شتم قرار دهد. «کسی که هیچ جرمی مرتکب نشده است شایسته‌ی تکریم است، اما

6. 909a *επι νοουθησει τε και της ψυχης σωτηρια.*

خطرهای چنین نظامی امروزه که قیاس‌ها نادرست از آب درمی‌آیند، کاملاً روشن است، و مورو نیز به آنها اشاره کرده است (۴۹۱ و بعد). اما ساندرز (1973, 235, CQ)، هر چند فرض‌های افلاطون را به خوبی نقد می‌کند، شاید به حق این دیدارها را «مباحثات جدی فلسفی» می‌نامد؛ و در وصف مجموع شیوه‌های افلاطون در ارزیابی شخصیت می‌گوید «بی‌تردید به برخورد روانشناختی جدید بیش‌ترین شباهت را داشته است». همچنین رک: ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۵۸ و بعد.

۶۲. وقتی مرگ آنها در رسید، مراسم تدفین درباره‌شان به عمل نخواهد آمد، بلکه به آسانی نمی‌توان گفت که چرا نباید آنها را به یک بار اعدام کرد. هیچ امیدی بر اصلاح آنها وجود ندارد.

تکریم مضاعف از آن کسانی است که از تبهکاریِ دیگران جلوگیری می‌کنند... بدین طریق که آن را بر مقامات دولتی فاش می‌سازند؛ و هر کس در مجازات مجرمان به مقامات دولتی بییوندند شهروند کامل محسوب خواهد شد و نشان فضیلت را به دست خواهد آورد.» تکریم‌ها و کیفرها به طور متناسب تعیین می‌شوند.^{۶۳}

حاصل مطلب اینکه خشونت‌های قانون مجازات از پابندی همیشگی افلاطون بر اصول ویژه‌اش و در عین حال از کوشش او بر پیاده کردن آن اصول در تأسیس جامعه‌ای زمینی نشأت می‌گیرند. تعلیم و تربیت، مقدمه‌های توضیحی و خود قوانین تنها یک هدف را در پیش دارند، یعنی آن آگاهی نسبت به دلایل زیربنایی دستورهای رفتاری صادر شده که موجب شود شهروند با اراده‌ی خودش بر آن ملتزم شود و سرپیچی‌های جدی از بین برود یا فقط بر معدودی از شخصیت‌های منحرف محدود گردد. اگر با وجود این امتیازات استثنایی، برخی‌ها به طور جدی تخلف کنند و حتی به طرز اصلاح‌ناپذیری گمراه شوند، برخورد با آنها نیز بایستی به همان اندازه جدی باشد. این نکته را نیز باید به خاطر داشته باشیم که مرگ در نظر افلاطون «کم‌ترین همه‌ی شرها» (۸۵۴e) است؛ دقیقاً به همان دلایلی که مدت‌ها پیش در دفاعیه دیدیم: خوبی روح یگانه چیزی است که اهمیت دارد، و تا آن جا که ما می‌دانیم، ملاقات با خدایان جهان دیگر ممکن است بهترین رخدادی باشد که برای ما قابل تحقق است (۷۲۷d).

نظریه و واقعیت. پیروان جدید دموکراسی نمی‌توانند اهداف افلاطون را، به گونه‌ای که خود او مشخص می‌کند، نادرست بخوانند. این اهداف عبارتند از ترویج

۶۳. ۷۳۰d. برای نمونه‌هایی از مجازات آتی از سوی افراد عادی رک: ۷۶۲c، ۹۱۴b (در خصوص بردگان)، ۹۱۷c-d، ۹۳۵c.

قدرت تشخیص، آزادی، برابری، و روحیهی هماهنگی - یعنی همان شعارهای انقلاب فرانسه.^{۶۴} این اهدافِ تحسین‌انگیز افلاطون، در آن هنگام که راه‌های او برای رسیدن به آنها را مد نظر قرار می‌دهیم، چه نمایی پیدا می‌کنند؟ اولین امرِ مورد نیاز عبارت است از حکومتی آمیخته (یا میانه، *μεσον*) که پیش از این نیز ذکرش رفت (صص ۲۸ و بعد بالا)، حکومتی که نه حالت استبدادِ مهار نشده را داشته باشد و نه شکلِ تساویِ افراطی دموکراسی را. این دو «ناحکومت» هستند، فقط منافع یک طرف را در مقابل طرف دیگر تضمین می‌کنند. (مقایسه کنید با d.) در جامعه‌ی خود او قانون اجازه نخواهد داد که شهروندان در زندگی یکدیگر مداخله کنند، و هر کدام از آنها فرصت و امکانات لازم را برای پی‌گیری بهترین زندگی در اختیار خواهد شد.^{۶۵} اگر حاکمان و مردم همچون خواجه و برده زندگی کنند، نشانی از دوستی در میان نخواهد بود (زیرا آزادی و دوستی رابطه‌ی نزدیکی با یکدیگر دارند)، و از سوی دیگر همین‌طور است اگر خوبان و بدان به یک چشم نگریده شوند، زیرا «برابری در میان نابرابرها همان نابرابری است» (۷۵۷a)،^{۶۶} و هرگونه افراط در یکی از دو طرف به ناهماهنگی منجر خواهد شد. پس برابری در چه معنایی خوب است؟ پاسخ این پرسش را در گرگیاس خوانده‌ایم.^{۶۷} این واژه بر دو معنای متقابل اطلاق می‌شود: معنای ساده‌ی آن این

۶۴. ۶۹۳b و d، که در ۷۰۱d نیز تکرار می‌شود (*ειναι δει καιεμφρονα και εαυτη φιλην*)
απεργαζονται، درباره‌ی جامعه‌ی ایده‌آل، (*πολιν ελευθεραν τε*، ۷۵۷a-۷، ۷۳۹d، *οιτινες νομοι μαν στι μαλιστα πολιν*)
 افلاطون بر اهمیت *φιλια* [دوستی] «بارها تأکید می‌ورزد» (مورد ۵۶۲ با ذکر نمونه).

۶۵. ۸۳۲c-d. مقایسه کنید با ۷۱۲e-۱۳a.

۶۶. ۷۵۷a. او در جمهوری ۵۵۸c، در وصف دموکراسی آن زمان می‌گوید: «نوعی برابری را در میان برابرها و نابرابرها برقرار می‌سازد».

۶۷. ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۵۸، آن‌جا که عبارتِ قوانین d-۷۵۷b را در توضیح اصطلاح «تساوی هندسی» در ۵۰۸a نقل کرده‌ایم. مفهوم تساوی هندسی را اف. دی. هاروی در ۱۹۶۵ ←

است که بدون هیچ فرق و ملاحظه‌ای به همگان سهم^{۶۸} مساوی‌ای بدهیم (تساوی حسابی) و معنای دشوارتر آن عبارت است از توزیع به نسبت شایستگی افراد (تساوی هندسی). برابری نوع دوم «واقعی‌ترین و بهترین» برابری است زیرا عدالت را تضمین می‌کند، و عدالت ارزشمندتر از استبداد و حتی ارزشمندتر از قدرت مردم است.

آرمان حکومت آمیخته در ماگنسیا بدین ترتیب به دست خواهد آمد که داوران، کارگزاران و اعضای شوراهایی که با اجرای قانون‌ها سروکار دارند، با رأی مردم انتخاب خواهند شد و فقط برای مدت محدودی خدمت خواهند کرد،^{۶۹} و پس از آن، به همان شیوه که در آتن رایج است، در برابر شورای بازرسان حساب پس خواهند داد؛ این شورا را نیز مردم انتخاب کرده‌اند. روش‌های انتخابات، صلاحیت‌های سنی و طول دوره‌ی خدمت، در نهادهای مختلف فرق خواهند کرد؛ افلاطون جزییات اجرایی هر کدام را آورده است. هیچ کس نباید برده‌ی دیگری شمرده شود، اما همه باید خود را برده‌ی قانون بدانند. افلاطون در

← *Class. et Med.*، از هر دو حیث ریاضی و سیاسی، به تفصیل بررسی کرده است.

درخصوص قوانین به ویژه نگاه کنید به صص ۱۰۸ و بعد.

۶۸. یا بنخت. زبان یونانی فاقد اسم است، و افلاطون در این جا بیش‌تر بر فرصت اداری نظر دارد تا ثروت. او، به عنوان نمونه‌ای از این معنا، به انتخاب از راه قرعه اشاره می‌کند (۷۵۷b).

۶۹. همین‌طور که مورو می‌گوید (۱۶۲)، این روش را بایستی واقعاً دموکراتیک تلقی کنیم، اما به نظر می‌آید که در آتن نیازهای دموکراسی و برابری را فقط از راه قرعه برطرف می‌کردند. البته این کار کاملاً مخالف این اصل افلاطون بود که اداره‌ی کشور را بایستی به دست شایسته‌ترین کسان سپرد. با این حال او با استفاده‌ی بسیار محدودی از قرعه موافقت می‌کند، اما خودش اذعان می‌کند که این کار فقط برای جلوگیری از ناخشنودی مردم انجام می‌گیرد. (برای تفصیل مطلب رک: مورو، ۳-۱۶۱، ۲۳۳). او در برخی چیزها در واقع کم کم به زبان سیاست عملی سخن می‌گوید. (درباره‌ی بازرسی پس از انجام خدمت اداری، رک: مورو ۷-۲۲۰. این تدبیر فقط برای جلوگیری از فساد اندیشیده شده است.)

جمهوری این آموزه را که تأمین منافع قدرتمندان عدالت است مطرود خوانده بود؛ قوانین نیز همین آهنگ را دارد (۷۴۱c و بعد). قوانین بایستی در خدمت کل جامعه باشد، نه در صدد تأمین منافع گروه خاص، و دولتمردان نیز باید مانند هر کس دیگری خدمتگزاران قوانین باشند.^{۷۰}

70. *υπηρεται, δουλοι των νομων.*

نگاه کنید به ۷۱۵a-d. ورسنی این حکومتِ قانون، به جای استفاده‌ی غیر مسئولانه‌ی جبار یا توده‌ی مردم از قدرت، را در *R. of Metaph.* 1971-2, 77f. به شدت مورد انتقاد قرار داده است. از چنین محقق‌هایی که کتابش به طور کلی الگویی است برای احتیاط و نیکویی، این سخن بعید است؛ البته دو صفحه‌ی آخر این مقاله نیز از همان ویژگی‌ها برخوردارند. همان‌طور که روشن خواهد شد، من نمی‌توانم این سخن او را بپذیرم که «در جامعه‌ی کرتی افلاطون هیچ فیلسوف یا فلسفه‌ای نخواهیم داشت». البته فقط گروه معدودی اهل فلسفه خواهند بود، به همان صورت که در جمهوری و هر جای دیگری آمده است.

جمعیت. پیش از آنکه جلوتر رویم، لازم است مطلبی را مطرح سازم که در هنگام مقایسه‌ی نظریه‌های اجتماعی و سیاسی افلاطون با نظریه و رفتار دوره‌های اخیرتر - کاری که رایج بوده و خواهد بود - اهمیت زیادی پیدا خواهد کرد. و این مطلب عبارت است از اندازه‌ی جامعه‌ای که افلاطون طراحی می‌کند. ما وقتی از دموکراسی، آریستوکراسی [حکومت اشراف]، الیگارشی [حکومت متنفذان] و جباریت tyranny که مستقیماً از زبان یونانی برگرفته شده‌اند (اگرچه امروزه بهتر است به جای اصطلاح اخیر از «استبداد dictatorship» استفاده کنیم) سخن می‌گوییم، معمولاً تصور می‌کنیم که آنها در اصل بر صورت‌هایی از اداره‌ی جامعه‌ها وضع شده‌اند که شباهت زیادی به جامعه‌های ما دارند. کم‌تر اتفاق می‌افتد که بر روی تفاوت اندازه‌ی این دو تأمل کنیم، چیزی که تفاوت نوعی این دو را به دنبال خواهد داشت. ما جمعیت‌های خود را با واحد میلیون نفر می‌شماریم - درخصوص انگلستان، بالاتر از پنجاه - در حالی که افلاطون جامعه‌ای تأسیس می‌کند که از ۵۰۴۰ خانوار تشکیل شده است^۱ و هر خانوار

دارای زمینی جداگانه است. مور و حدس می‌زند که در این جامعه ۱۰۰۰۰ تا ۱۲۰۰۰ مرد خواهیم داشت و کل جمعیت آن بین ۴۰۰۰۰ تا ۴۸۰۰۰ نفر خواهد بود.^{۷۱} این مقدار تقریباً برابر جمعیت فرانبور و Franborough یا نصف جمعیت بات Bath [یعنی به اندازه‌ی یکی از شهرهای کوچک ما] است که البته در شهر و حومه‌ی آن پراکنده‌اند. علاوه بر این، بین ۸۰۰۰-۷۰۰۰ مهاجر و شاید ۳۰۰۰۰ برده نیز خواهیم داشت. در جامعه‌ای به این بزرگی، همان‌طور که در آتن رایج بود، کارهای مهم، از جمله انتخاب دولتمردان و محاکمه‌های خیانتکاران، را

← ۷۱. ۷۳۷e-۳۸a. فرق مشخص جمهوری با قوانین این است که افلاطون در محاوره‌ی اول فقط می‌گوید جامعه باید «دارای چنان اندازه‌ای باشد که بتواند بدون از دست دادن یکپارچگی‌اش رشد کند» (۴۲۳b)، و هیچ اشاره‌ای به مقدار آن و راه‌های تثبیت آن به عمل نمی‌آورد. دلایلی که افلاطون در قوانین می‌آورد کاملاً صیغه‌ی علمی دارند؛ ابتدا دلیل‌های کلی را مطرح می‌سازد (خودکفایی، دفاع ۷۳۷c-d)، و سپس به توضیح عدد دقیق ۵۰۴۰ (۷۳۸a) *αριθμος χρησιμωτατος* می‌پردازد: حضور مقسوم علیه‌های متوالی بیش‌تر که برای سازماندهی جامعه در جنگ و صلح، برای قراردادهای، مالیات و توزیع‌ها سودمند است. کان Kahn، برخلاف دیدگاه رایج (مقایسه کنید با تیلور، *PMW 477 n.1* و مور و ۴۲۸) این معنای عمیق‌تر را در آن عدد می‌بیند که تقلیدی از وحدت است، و آن را با «نزدیک‌تر ساختن هر چه بیش‌تر جامعه به نامیرایی» مرتبط می‌سازد. (مقایسه کنید با ۷۳۹e و کان در 1961, 422 *JHI*). باردیس Bardies در 1971 *Platon* به جایگاه ویژه‌ی عدد ۷ توجه می‌کند (۱×۲×۳×۴×۵×۶×۷=۵۰۴۰). اما می‌توانیم به آنچه افلاطون به ما می‌گوید خرسند باشیم.

۷۲. نگاه کنید به کتاب او-105, 129n., *PCC 128f.*، برای این حدس‌ها و مقایسه با جمعیت دولت‌شهرهای موجود یونان. براساس کریتیاس (۱۱۲d)، در آتن اسطوره‌ای و آرمانی، مواظب بودند که جمعیت سن سربازی، اعم از زن و مرد، در حدود ۲۰۰۰۰ هزار نفر باقی بماند. افلاطون از مسئله‌ی چگونگی حفظ جمعیت در اندازه‌ی توصیه شده غفلت نمی‌کند. هر خانواده‌ای یک وارث خواهد داشت و دیگر پسرهایش را به خانواده‌های بی‌فرزند خواهد داد. میزان زاد و ولد را از راه تعلیم و تربیت عمومی در خصوص نشانه‌های پذیرش و عدم پذیرش می‌توان کم‌تر یا بیش‌تر کرد، و سرانجام می‌توان افزایش جمعیت را به شیوه‌ی مرسوم در یونان باستان، یعنی تشکیل شهرهای جدید، علاج کرد. نگاه کنید به ۷۴۰b-۴۱a.

می‌توان به وسیله‌ی کل افراد بالغ شهر که در شورا گرد می‌آیند انجام داد و عملاً هم چنین می‌کردند.^{۷۲}

تقدم صلاح جامعه بر خوشبختی شخصی. «قانون عهده‌دار تأمین صلاح ویژه‌ی طبقه‌ای خاص نیست، بلکه صلاح شهر، به مثابه یک کل، را مد نظر دارد» (جمهوری ۵۱۹e؛ مقایسه کنید با ۴۲۰b). این تقدم منافع عموم بر منافع گروه یا شخص خاص را در قوانین نیز ملاحظه می‌کنیم، اگرچه به عنوان آرمانی که بی‌تردید هرگز نمی‌تواند به طور کامل تحقق یابد.

اولین و بهترین شهر، حکومت و قوانین در آن جا یافته می‌شود که این سخن گذشتگان در آن جا به طور کلی مصداق پیدا کند: اموال دوستان واقعاً در میان آنها مشترک است... آن جا که واژه‌ی «شخصی» با تمام معانی‌اش از زندگی مردم رخت بر بسته است و جریان امور در حد امکان به گونه‌ای تنظیم شده است که حتی آنچه، به اقتضای طبیعت، ویژه‌ی یک شخص است، از قبیل چشم‌ها، گوش‌ها و دست‌ها، به نظر می‌آید که برای کل جامعه می‌بیند، می‌شنود و عمل می‌کند. همه یک چیز راستایش یا نکوهش می‌کنند همه از یک دسته چیزها لذت می‌برند یا درد می‌کشند. هیچ کس نمی‌تواند برای کاملاً خوب بودن قوانین، شاهده‌ی بهتر از این بیاورد

۷۳. زنان می‌توانند منصب اداری (ἀρχαὶ ۷۸۵b) بپذیرند، بنابراین بی‌تردید می‌توانند عضو شورا باشند. ارسطو در تعریف شهروند می‌گوید: کسی که حق انتخاب شدن برای امور اجرایی و قضایی را داشته باشد (سیاست، ۱۲۷۵b۱۸). مقایسه کنید با قوانین ۷۶۸b: «هر کسی از شرکت کردن در محاکمات قضایی، در کنار دیگران، محروم گردد، به طور کلی احساس می‌کند که حق شهروندی از او سلب شده است» (مورو ۱۲۸).

که آنها توانسته‌اند بیش‌ترین وحدت ممکن را برای شهر به ارمغان آورند.

قانون‌ها و نظام‌ تعلیم و تربیت (که به عقیده‌ی افلاطون قوانین نیز جزو آن است) - هر دو - در اصل این هدف را در پیش دارند. به عنوان نمونه، اگرچه هر شهروندی قطعات خاصی از زمین را مالک خواهد بود، زیرا کشاورزی مشترک خارج از توانِ کسانی است که به شیوه‌ی کنونی به دنیا آمده و پرورش یافته‌اند، اما آنها باید زمین خودشان را داراییِ مشترک جامعه تلقی کند، و با مزرعه‌شان چنان عمل کنند که کودک با مادرش عمل می‌کند، و آن را موجودی الهی بشمارند.^{۷۴} به علاوه، در ۹۲۳، در مقدمه‌ی قوانین مربوط وصیت، به شهروندان می‌گوید: شما و اموال شما از آن خودتان نیست بلکه متعلق به خانواده‌تان - نیاکان، بستگان و اعقاب‌تان - است و کل خانواده و اموال آن نیز به جامعه تعلق دارد (۹۲۳a-b). حتی در هنگام ازدواج نیز زن و شوهر باید بهترین منافع جامعه را در نظر بگیرید، نه سلیقه‌ی شخصی خودشان را. در این جا نکته‌ای از سیاستمدار را دوباره می‌بینیم: از به هم پیوستن مزاج‌های متضاد، متعادل‌ترین شخصیت‌ها به وجود می‌آیند، اگرچه اقتضای طبیعت این است که همجنس به همجنس متمایل باشد.^{۷۵} این نوع ترجیح منافع عموم بر منفعت شخصی برای

۷۴. ۷۴۰a. افلاطون این سخن را بر پایه‌ی عقیده‌ی دینی رایج آن زمان، مبنی بر مادر بودن زمین، ابراز می‌دارد. مقایسه کنید با تیمایوس ۴۰b-c، و برای این ادعای آنتیان که آنها واقعاً فرزندان آتیکا هستند، با منکسنوس ۲۳۷d-e، ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۸۲، یادداشت ۹، ج ۱۵، ص ۵۹.

۷۵. ۷۳۳a-e. مقایسه کنید با سیاستمدار ۳۱۰b-۱۱a و ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۵۶. افلاطون اذعان می‌کند که اجبار قانونی در این جا نامتعارف و مسخره‌آمیز به نظر خواهد آمد. فقط از راه تبیین، اندرز و سرزنش می‌توان انسان را متقاعد کرد که به دنیا آوردن فرزندان نیکوخصال اهمیت بالایی دارد. اما خود ازدواج، در سن خاصی حالت اجبار پیدا می‌کند.

خود فرد نیز بهترین نتیجه را خواهد داشت، زیرا او چاره‌ای جز این ندارد که جزوی از جامعه، و بلکه جزوی از کل نظام آفرینش باشد. افلاطون در کتاب دهم به جوانان بی‌فکری که معتقد به عنایت خدا بر رفتار تک‌تک افراد نیستند، می‌گوید خدا مانند صنعتگر خوب جزییات را نیز مانند کل طرح مد نظر دارد. مشترکاتی در بین همه هست. «آفرینش برای سود تو نیست؛ وجود تو برای خاطر کل نظام است... تو به این دلیل شکوه می‌کنی که نمی‌دانی درباره‌ی خود تو هم آنچه برای جهان بهتر است برای تو نیز بهتر است، زیرا شما منشأ مشترکی دارید.»^{۷۶}

مالکیت شخصی: چهار طبقه. افلاطون در جمهوری (۴۲۱e-۲۲a) به جد اعلام کرد که نباید ثروت زیاد و فقر را به کشور راه دهیم، اما بر چگونگی این مهم اشاره‌ای نکرد، الا اینکه طبقه‌های نظامیان و حکمرانان را از هرگونه مالکیت خصوصی محروم ساخت. در این‌جا نیز قوانین همان هدف را دوباره تأیید می‌کند (۷۴۴d، ۷۲۸e-۲۹a) و جزییات عملی آن را شرح می‌دهد. اصلی که در این‌جا باید رعایت کرد این است که «پول باید در آخرین درجه از ارزش‌ها قرار بگیرد»، لازم است مراقبت شایسته از روح و تن را بر آن مقدم بداریم (۷۴۳e). همه‌ی شهروندان به طور مستقیم از زمین ارتزاق خواهند کرد [به کشاورزی مشغول خواهند بود]. به جای طلا و نقره از پول اعتباری استفاده خواهد شد،^{۷۷} و پول مشترک یونان فقط در عملیات نظامی و مسافرت‌های فرستادگان سیاسی

۷۶. قوانین ۹۰۳b-d. افلاطون این «منشأ مشترک» را در تیمایوس توضیح داده است.

۷۷. تغییر عقیده‌ی دیگری است نسبت به جمهوری؛ در آن‌جا تملک زر و سیم را فقط بر حکمرانان ممنوع ساخته بود (۴۱۷a). افلاطون در این‌جا اسپارت را سرمشق قرار می‌دهد. رک: کسنوفون، حکومت اسپارت ۷، ۵، و برای پول آهنی اسپارت به [افلاطون] اردوکسیاس ۴۰۰a، پلورتارخوس، اسپارت، ۹.

مورد استفاده قرار خواهد گرفت. اگرچه نمی‌توان کاری کرد که همه‌ی شهروندان با اموال برابری وارد شهر بشوند (۷۴۴b)، اختلاف‌های ثروت به شدت محدود خواهد بود. برای هر شهروند میزان مساوی‌ای از ثروت [زمین] داده خواهد شد^{۷۸}؛ او حق ندارد آن را بفروشد یا به بیرون از خانواده واگذار کند. بدین ترتیب فقیرترین مردم از راه مزرعه‌های‌شان آن مقدار درآمد خواهند داشت که برای اداره‌ی خانواده و برده‌های‌شان کفایت بکند، از سوی دیگر هیچ نباید بیش از چهار برابر ارزش مزرعه‌اش ثروت داشته باشد.^{۷۹} (ثروت‌ها براساس اظهار صاحبان آنها در دفتری ثبت خواهد شد، و مازاد آن به دولت تحویل خواهد شد، ۷۴۴e-۴۵a). برای اهداف اجرایی، و براساس این اصل که «واقعی‌ترین برابری عبارتند است از تقسیم نابرابر براساس شایستگی هر فرد»، چهار طبقه، از نظر ثروت، خواهیم داشت؛ طبقه‌ی هر کسی، تفاوت‌هایی، البته نه به مقدار زیاد، را در مقام و انتظارات او به وجود خواهد آورد. (البته طبقه‌ی شهروندان، بر اثر تغییر ثروت‌های‌شان، قابل تغییر خواهد بود.)

این تقسیم مبتنی بر ثروت در اشغال مناصب اداری نقش بسیار ناچیزی دارد. در گزینش مهم‌ترین کارکنان شهر، یعنی پاسداران، the euthynoi، آموزگار [«وزیر آموزش و پرورش»؛ رک: ص ۵۷

۷۸. البته اندازه‌ی زمین‌ها بر پایه‌ی کیفیت خاک فرق خواهد کرد. جزییات بیشتر درباره‌ی نحوه‌ی تقسیم زمین و ثروت در ۷۴۵b-e آمده است؛ فی‌المثل هر خانواده دو خانه خواهند داشت، یکی در شهر یا نزدیکی آن و دیگری در نزدیکی مزرعه‌های بیرونی شهر. برای توضیح کلی و برای سابقه‌های تاریخی، رک: مورو ۱۲-۱۰۳.

۷۹. چهار طبقه‌ی مالی وجود دارد، اما شاید دقیق‌تر این است که هم‌آواز با ارسطو بگوییم دارایی بالاترین طبقه پنج برابر بیشتر از دارایی پایین‌ترین طبقه است. رک: مورو، C. 146f. *A. and P. in Mid-Fourth*

پایین] و اعضای دادگاه داوران ممتاز... همچنین... افسران و دیگر کارکنان نظامی، به کلی نادیده گرفته می‌شود. همه‌ی شهروندان بی‌آنکه ثروت آنان تأثیری داشته باشد در مجلس عام و دادگاه‌های عمومی شرکت می‌کنند.^{۸۰}

شورا^{۸۱} متشکل خواهد شد از اعضای برابری از تمام طبقه‌ها، و در انتخابات آن اعضا همه‌ی شهروندان رأی خواهند داد. اما، در برخی مراحل این انتخابات پیچیده‌ی پنج روزه، اعضای پایین‌تر طبقه یا دو طبقه‌ی پایین، از جریمه‌ای که به دلیل رأی ندادن وضع می‌شود معاف هستند (e-۷۵۶b). افلاطون امیدوار است که با این‌گونه پیش‌بینی‌ها، هرگونه احساس اندوه یا بی‌عدالتی در بین شهروندان را به حداقل برساند.

تجارت و کار. هیچ شهروندی نباید به تجارت یا صنعت اشتغال ورزد.^{۸۲} این کارها را باید به کلی برعهده‌ی بیگانگانِ مقیم شهر نهاد؛ البته نه به این دلیل که این شغل‌ها نامحترم هستند، بلکه برای اینکه هیچ کس نمی‌تواند از عهده‌ی دو شغل به طور کامل برآید، و شغل شهروند این است که نظم (کوسموس)

۸۰. مورو، ۱۳۳ و بعد. کسانی که باید صلاحیت مالی داشته باشند عبارتند از: خزانه‌داران پرستشگاه‌ها، *αστυνομιοι* (نگهبانان شهر، فقط طبقه‌ی اول)، *αγονομιοι* (نگهبانان بیرون شهر طبقه‌های اول و دوم) و داوران مسابقات پهلوانی (اول تا سوم). برای تفصیل بیشتر و مقایسه با رفتار یونانیان، رک: مورو، ۸-۱۳۱. برای اداره‌ی شهر حقوق پرداخت می‌شود (مورو، ۱۹۱).

۸۱. یعنی، بوله، شبیه آنچه در آتن بوده است و نوعی *συλλογος* نامیده می‌شود؛ نباید آن را با شورای شبانه اشتباه کرد.

۸۲. در اسپارت لوکورگوس این چنین بوده است. رک: کسنوفون، حکومت اسپارت، ۷، ۲، پلورتارخوس، قانون اسپارت، ۲۳۹d.

اجتماعی‌ای را که از آن بهره‌مند است نگه دارد، و او باید تمام توجیه خودش را صرف این کار بکند و مطالعه و تمرین زیادی را در این راه به عمل آورد.^{۸۳} از این نظر تمام شهروندان این شهر مانند حکمرانان جمهوری هستند، بی‌آنکه از مالکیت شخصی و زندگی خانوادگی محروم شوند. به همین دلیل، هر چند سرپرست خانواده اداری مزرعه را برعهده خواهد گرفت و بر کار آن نظارت خواهد کرد، کارهای عملی را بردگان بر دوش خواهند کشید.^{۸۴} افلاطون در ۸۰۶d-e، ضمن طرح این سؤال که شهروندان او وقت‌شان را چگونه سپری خواهند کرد، توجه می‌کند که نیازهای اساسی آنها فراهم شده است، صنایع برعهده‌ی دیگران است، کار مزرعه‌های آنها را بردگان انجام می‌دهند و

۸۳. ۸۴۶d. این سخن همان اصل «به کار خویشتن مشغول بودن» است که افلاطون در جمهوری آن را ذات عدالت تلقی کرد. برای قانون مربوط به تجارت نگاه کنید به ۹۱۹d، ۹۲۰a، و مقایسه کنید با مورو، ۶-۱۴۱، به ویژه برای نقش مقیمان بیگانه در جامعه‌ی واقعی یونان.

۸۴. منظور افلاطون در این جا به طور کلی روشن نیست. *αποτελουσιν* و *εκδεδομενα*. (۸۰۶d-e) را اصولاً باید به معنی اجاره دادن و اجاره گرفتن دانست؛ تیلور این گونه معنا کرده است («به دهاتی‌ها اجاره دهند» ترجمه، ص ۱۰۱) و در *LSJ* ماده‌ی *αποτελεω* نیز همین طور آمده است. واژه‌ی خلاف تاریخی «دهاتی» محل تأمل است، اما شاید منظور افلاطون مرتبه‌ای بوده است در حد بردگان اسپارت؛ مورو و دیگران بر این عقیده‌اند. رک: مورو *PCC 149* (اما مقابله کنید با ۱۵۰ و ۱۵۱) و *A. and P. in Mid-Fourth C. 152*. پلورتارخوس می‌گوید: «بردگان کار مزرعه را برای آنها انجام می‌دادند و دستمزد تعیین شده را می‌گرفتند» (رک: پلورتارخوس، اسپارت، ۲۴ و دیگر ارجاعات در *REVIII, 205*). اما مورو این نکته را نیز اضافه می‌کند (منابع بالا ۵۳۱ و ۱۵۲) که در مقررات کشاورزی در ۸۴۲e و بعد «منظور صریح افلاطون این است که شهروندان به پرورش زمین خواهند پرداخت». به نظر من، این قوانین فقط همین را می‌رسانند که آنها نظارت خواهند کرد و دستورات لازم را خواهند داد. ارسطو در سیاست ۱۲۶۵a۷ می‌گوید آنها از هرگونه کارهای پست (*αναγκαία*) آزاد هستند، از این حیث مانند پاسداران جمهوری هستند؛ و اینها، همان طور که او هم اکنون گفت، خودشان کشاورزی نمی‌کنند بلکه طبقه‌ی سوم این کار را برای آنها انجام می‌دهد (۱۲۶۴a۹ و ۳۳؛ مقایسه کنید با جمهوری ۴۱۶d-e، کریتیاس ۱۱۰c-e).

شهروندان آن مقدار از محصولات را به آنها می‌دهند که برای انسان‌های متعارف کفایت می‌کند، و نیز قرار بر این است که هم مردان و هم زنان و کودکان بر سر سفره‌های مشترک غذا بخورند.^{۸۵}

آموزش و پرورش.^{۸۶} افلاطون، برخلاف اهمیت بسیار بالایی که برای موضوع آموزش و پرورش می‌دهد، مباحث آن را، نسبت به سایر موضوعات مهم، به صورتی آشفته‌تر، و با گریزهایی بی‌ربطتر مطرح ساخته است. افلاطون چندین بار هدف آن را مشخص می‌کند. این هدف در کتاب اول (۶۴۳e) عبارت است از «آن نوع ترویج فضیلت (آرته) که روح کودک را از اشتیاق برای شهروند کامل بودن پر سازد، و او بداند که چگونه بر پایه‌ی عدالت فرمان براند و فرمان ببرد». آموزش و پرورش واقعی در برابر آموزش‌های شغلی یا دیگر انواع تربیت‌هایی قرار دارد که پست و مطرود هستند و لیاقت این نام را ندارند. کتاب‌های اول و دوم اهمیت پرورشی بازی، آواز و رقص را آشکار ساختند. افلاطون این مطلب را در کتاب‌های ششم و هفتم دوباره مطرح می‌سازد،^{۸۷} و برنامه‌هایی تحصیلی

۸۵. قانون اسپارتنی سفره‌های مشترک برای مردان، در این جا بر زنان نیز اطلاق یافته است - افلاطون دلیل آن را در ۷۸۱a و بعد آورده است - اما زندگی خانوادگی، برخلاف جمهوری، به حال خودش باقی است: آنها پس از صرف غذا و مراسم خاص هدیه‌ی مشروباتی، «همگی به خانه‌های‌شان می‌روند» (۸۰۷a). چگونگی تهیه‌ی *συσσιτια* مشخص نشده است. تقسیم سه گانه‌ی محصول خانوار، میان شهروندان آزاد، بردگان و پیشه‌وران یا بیگانان مقیم شهر (۸۴۷e-۴۸a)، دلالت مشخصی بر سهم بودن در سفره‌ی مشترک ندارد. امارک: مورو ۳۹b و بعد، و برای نظام اسپارتنی سهم‌های فردی رک: پلورتارخوس، اسپارت، ۱۲.

۸۶. برای توضیح کامل دوره‌های تحصیلی، رک: مورو، فصل ۷؛ همچنین گروه، III, 376-85. *Pl.* نیز ارزش خواندن را دارد. مقاله‌ی بری «نظریه‌ی آموزش و پرورش در «قوانین» افلاطون»، اهداف تربیتی افلاطون را با آهنگی نسبتاً شاعرانه توصیف می‌کند، و نکات جالبی را درباره‌ی ارتباط میان *παιδία* و *παιδεία* مطرح می‌سازد.

۸۷. آنچه افلاطون درباره‌ی روانشناسی دیوانگی کوریبانتی و دیونوسوسی، و جواز مذهبی آن، به «

رسمی‌تری را نیز ترسیم می‌کند. یک تن از شهروندان ریاست آموزش و پرورش را برعهده خواهد گرفت و دستیارانی نیز برای خودش انتخاب خواهد کرد (۸۱۳c)؛ عالی‌ترین مقام در میان بالاترین مدیران شهر از آن اوست.^{۸۸} کودکان سه تا شش ساله‌ی هر بخش در یک جا جمع می‌شوند و خودشان، تحت نظارت پرستاران، بازی‌های مطلوب‌شان را پیدا می‌کنند. ثبت نام برای مدرسه از شش سالگی شروع می‌شود و حالت اجباری دارد،^{۸۹} زیرا «بچه‌ها بیش‌تر از آن جامعه هستند تا از آن پدر و مادرشان».^{۹۰} آموزگاران را از افراد بیگانه انتخاب می‌کنند و جامعه به آنها حقوق می‌پردازد.^{۹۱} برنامه‌های تحصیلی دختران و پسران (از جمله تربیت بدنی و نظامی آنها، ۸۰۴d-e) باید دقیقاً مثل یکدیگر باشد، اگرچه مدرسه‌های آنها جدا خواهد بود (۷۹۴c-d). ابتدا بخش اعظم آموزش و پرورش را رقص و آواز تشکیل خواهد داد؛ کتاب هفتم در این مورد مطالب زیادی دارد. خواندن و نوشتن را از ده تا سیزده سالگی تعلیم خواهند داد؛ آموزش موسیقی (به ویژه نواختن چنگ) در سیزده تا شانزده سالگی صورت خواهد گرفت. آموزش

← مشابه درمان ترس‌های نامعقول از راه عنصر مشابه آنها، بیان می‌کند، شایان توجه است. رک:

۷۹۰d-۹۱b با یادداشت‌های ساندرز، ترجمه‌ی پنگوئن، ۲۷۴، و گروته *Pl. III*, 376-8.

۸۸. ۷۶۵e. در مورد این نهاد، و وظایف و نحوه‌ی انتخاب‌ها در آن، رک: مورو ۶-۳۲۴.

۸۹. ۷۹۴c-d. افلاطون اضافه می‌کند: «تا آن‌جا که ممکن است» - گواه دیگری بر اینکه او در

قوانین، برخلاف دیگر آثارش، متوجه است که سیاست «هنرِ امکان» است.

۹۰. باز هم آهنگ اسپارتی دارد. مقایسه کنید با پلورنارخوس، اسپارت، ۱۵: «لوکورگوس کودکان را

نه آن پدر و مادرشان، بلکه دارایِ مشترکِ جامعه، تلقی کرد».

۹۱. ۸۰۴c-d. شاید همان‌طور که تیلور می‌گوید (PMW 484)، شهروندان به این دلیل به

آموزگاری نمی‌پردازند که نیازمند دستمزد نباشند. مورو (۳۷۶ یادداشت ۱۰۲) تذکر می‌دهد

که در آتن شغل آموزگاری را دینِ شأنِ شهروندان می‌دانستند. با این حال مایه‌ی حیرت است

که افلاطون، با وجود اینکه آموزش و پرورش را بیش از هر چیز به معنی تلقین آرمان‌های

شهروندی‌اش در جوانان می‌دانست، آنها را در این سال‌های تأثیرپذیری به دست بیگانگان

می‌سپارد.

خواندن و نوشتن ضروری است، اما تندنویسی و خوشنویسی را نباید بر دانش‌آموزان غیر مستعد تحمیل کرد (۸۱۰b). رییس آموزش و پرورش در این مرحله کتاب‌های درسی را لازم خواهد شمرد. چنین نیست که همه‌ی کتاب‌های یونان برای این کار مناسب باشند، و به عقیده‌ی افلاطون بهترین راهنما در این مورد خود قوانین است.^{۹۲} باید از آموزگاران بخواهیم که این کتاب، و کتاب‌های منظوم و منشوری را که دارای این‌گونه اصول هستند، بخوانند و به شاگردان‌شان تعلیم دهند.

موضوعات تعلیمی دیگر (که سن خاصی برای آنها معین نشده است) عبارتند از: حساب، اندازه‌گیری و ستاره‌شناسی، نه در سطحی بسیار بالا و عمدتاً با نیتی عملی: خواندن و نوشتن و محاسبه برای اداره‌ی خانه، شهر یا تدبیر جنگ و ستاره‌شناسی برای فهم تشکیل ماه‌ها و سال‌ها از روزها، به منظور تنظیم جشن‌ها و دیگر بزرگداشت‌های خدایان (۸۰۹c-d، ۸۱۹c). اعداد را از سنین اولیه‌ی کودک می‌توان از راه بازی، تقسیم سیب‌ها در بین آنها و مانند آن، به بهترین وجه تعلیم داد. آنها یک چیز را باید یاد بگیرند. بی‌خبر بودن از آن مایه‌ی شگفتی است، اگر چه خود آتنی (شاید افلاطون) نیز بسیار دیر به آن نکته پی برد و اکنون به دلیل نادانی «خوک صفتانه»ی پیشین‌اش شرمگین است. این چیز همان پی بردن به وجود امور سنجش‌ناپذیر است.^{۹۳} افلاطون می‌گوید یاد گرفتن

۹۲. «مباحثی که ما از اول صبح تا به حال داشته‌ایم» (۸۱۱e). البته این مباحث نوشته نشده‌اند، اما با توجه به بُعد نمایشی محاوره می‌توان گفت کلینياس که مؤسس شهر است بی‌تردید آنها را به روشنی خواهد نوشت، و میهمان آتنی نیز بی‌تردید او را یاری خواهد داد، به همان صورت که در برنامه‌ی تعلیم و تربیت عالی‌تر عمل خواهد کرد.

۹۳. درباره‌ی اهمیتی که افلاطون به کشف اعداد اصم یا سنجش‌ناپذیرها می‌دهد، رک: پوپر OSI. ch. 9 n. 6, pp. 248-53؛ پیش از این نیز (ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۵۳، یادداشت ۱۲۰) در شرح محاوره‌ی تیمایوس در این مورد سخن گفتیم.

آن دشوار نیست و در ضمن بازی نیز می‌توان تعلیم داد. تعلیم رایج ستاره‌شناسی نیز رسوایی‌های خاص خودش را دارد که باید برطرف کرد، یعنی این شایعه‌ی بی‌مبنا که حرکت‌های سیارات الهی نامنظم هستند. به این نکته نیز آتنی در دوران پختگی‌اش پی برده است، اما اگر او بتواند آن را مستدل سازد بایستی جایی در تعلیم و تربیت جوانان برای آن باز کرد تا از کفرگویی خلاص شوند. اما او به جای این کار ناگهان مبحث آموزش و پرورش را می‌سازد و به مسئله‌ی شکار می‌پردازد. در هر حال این بحث فقط می‌توانست تکرار تیمایوس باشد، و شاید بتوان گفت کلینياس و مگیلوس در آن سن توانایی لازم و کافی را برای این بحث نداشته‌اند.

برده‌داری.^{۹۴} افلاطون در جمهوری آن مقدار درباره‌ی برده‌داری کم سخن می‌گوید که برخی‌ها تصور می‌کنند او طرفدار الغای آن بوده است. چنین چیزی غیرممکن است،^{۹۵} و او در قوانین مقدار بیش‌تری بر روی این قانون یونانی که شدیداً مورد انتقاد واقع شده است، اهتمام می‌ورزد. بردگان هم حالت دولتی خواهند داشت^{۹۶} و هم حالت شخصی. او می‌گوید (۷۷۶b و بعد) مسئله‌ی برده‌داری پُر از دشواری‌ها است. بردگانی می‌شناسیم که بهتر از برادر یا فرزند، برای نجات جان و خانواده و اموال اربابان خود فعالیت کرده‌اند. از سوی دیگر

۹۴. این موضوع فوق‌العاده دشوار است. علاوه بر مورو، PCC، رک: به مقاله‌ی او «قانون برده‌داری افلاطون نسبت به قانون یونان»، و گرانت *Laws (Budé ed.) I, cxix - cxxxii*؛ درباره‌ی برده‌داری به طور کلی کتاب *Slavery in Class. Ant. (ed. Finly)* شامل «مقاله‌ای مأخذشناختی» است.

۹۵. رک: ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۹۳، یادداشت ۷.

96. *της πολεις οικεται* 794b.

بردگان شخصی را در صورت لزوم می‌توان در امور دولتی به کار گرفت، اما این کار را بایستی، تا حد امکان، در زمانی انجام داد که مورد نیاز صاحبان‌شان نیستند (۷۶۰e-۶۱a).

کسانی هستند که کل این طبقه را فاسد و بی‌ارزش می‌خوانند و با آنها رفتاری درخور حیوانات در پیش می‌گیرند و بدین ترتیب روح آنها را صد بار بیش‌تر از پیش زبون می‌سازند. کل تمایز میان آزاد و برده را به آسانی نمی‌توان پذیرفت؛ شاهد این امر شورش‌های متعدد بردگان است. بهترین سیاست این است که اولاً تا آن‌جا که ممکن هست بردگان را از ملیت‌ها و زبان‌های مختلف بگیریم تا به آسانی نتوانند با هم متحد شوند،^{۹۷} و ثانیاً برای رعایت حال آنها و برای منافع خودمان، رفتاری نیکو با آنها در پیش بگیریم. برای این منظور اولین امر ضروری این است که با آنها چنان رفتار انسانی و عادلانه‌ای پیش بگیریم که گویی با ما برابر هستند، در واقع به همان صورت که فرد صاحب منصب بایستی با زبردستان خودش عمل بکند، و بدین ترتیب از راه سرمشق قرار دادن خودمان تخم نیکی را در ضمیر آنها بکاریم. و در عین حال باید استوار باشیم و آن‌جا که جای کیفر است خشونت به خرج دهیم (قاعده‌ای که در رفتار با کودکان خود شهروند نیز صادق است، ۷۹۳a-۹۴a، ۸۰۸e)، و از برخوردهای خودمانی اجتناب بورزیم، چرا که این رفتار فقط دشواری زندگی را برای برده و نیز برای ارباب به ارمغان خواهد آورد.

پیشنهاد‌های قانونی گاهی پرتو متفاوتی می‌افکنند. برخی از آنها را در این جا می‌بینیم. بردگان را می‌توان آزاد کرد، اما آنها باید مسئولیت‌های سنگینی را در قبال اربابان پیشین‌شان برعهده گیرند (۹۱۵) و باید کشور را پس از بیست سال ترک کنند (یعنی این مدت را به عنوان مهاجر در آن‌جا بمانند). برده (یا بیگانه)‌ای که به دزدیدن اموال عمومی محکوم شود جریمه خواهد شد (روشن است که بردگان پول در اختیار خواهند داشت) یا اینکه دادگاه حکم دیگری

۹۷. بی‌تردید افلاطون هنوز هم به بردگی گرفتن یونانیان مغلوب را روا نمی‌داند، دستوری که در جمهوری (۴۶۹b-c) صادر کرده است.

درباره‌ی او صادر خواهد کرد، زیرا فرض بر این است که این جماعت علاج‌پذیر هستند؛ اما اگر شهروند آزاد، با وجود تربیت‌هایی که دیده است دست، به دزدی یا شورش بر ضد کشورش بیالاید، باید به عنوان گناهکار علاج‌ناپذیر به مرگ محکوم شود (۹۴۱d-۴۲a). هرگاه کسی برای پوشاندن جرم‌های خودش برده‌ی بی‌گناهی را بکشد مجازات او برابر مجازات قتل شهروند آزاد خواهد بود (۸۷۲c). اگر برده‌ای به خون شهروند دست بیالاید او را تحویل خانواده‌ی مقتول خواهند داد تا به هرگونه که خواستد بکشند.^{۹۸} در مواردی خاص (از قبیل بی‌توجهی یا بدرفتاری به پدر و مادر) برده را در عوض اطلاعاتی که به مقامات دولتی داده است، آزاد خواهند کرد و در برابر تلافی مجرمان از او حمایت خواهند کرد.^{۹۹} ممکن است برده را به تنبیه‌های سخت بدنی محکوم سازند، فی‌المثل به دلیل زدن شهروندی آزاد (۸۸۲a-b)؛ اگرچه ممکن است قانون به برده اجازه دهد که مجازات مشابهی را بر گناهکار آزاد اعمال کند (۸۸۲a-b). برخی قوانین هم نامأنوس هستند و هم بی‌رحمانه. اگر کسی پدر و مادر یا پدر بزرگ و مادر بزرگ خودش را بزند، کنار ایستادگان باید به یاری آنها بشتابند. برده‌ای که بر این کار اقدام کند آزاد خواهد شد، اما اگر دست از یاری بردارد یکصد تازیانه خواهد خورد.^{۱۰۰} معمولاً تصور می‌کنیم که این‌گونه تعدی‌های سرکشانه بعید است که در جاهای عمومی اتفاق بیفتد، اما بیان افلاطون نشان می‌دهد که وحشتی که آنها بر او القا می‌کنند تا حدود زیادی آهنگ دینی دارد. از ۷۹۴a برمی‌آید که

۹۸. ۸۶۸b-c. این حکم در صورتی است که برده در حال خشم اقدام به قتل بکند. اگر قتل با خونسردی و به طور عمدی صورت بگیرد، مجری قانون باید برده را بر جایی ببرد که مُشرف به گور مقتول باشد، و در آنجا تازیانه بزند، و اگر در زیر ضربه‌های تازیانه نمرد، اعدامش کند.

۹۹. ۹۳۲d. در موردی دیگر، قصور او در اطلاع دادن موجب کیفر مرگ خواهد بود (۹۱۴a).

۱۰۰. ۸۸۱c. دو برابر حداکثر قانونی در آتن (مورو، «قانون برده‌داری»، ۶۹، گرانت، cxxxv n.2).

(Budé introd.)

بردگانِ کودک در دسته‌های تنظیم شده‌ی کودکانِ هر یک از دوازده بخش در بین سه تا شش سالگی شرکت می‌کنند،^{۱۰۱} اگرچه نه دوره‌ی آموزشی پس از شش سالگی. قوانینی نیز درباره‌ی فروش برده‌های بیمار یا نالایق وضع شده است (۹۱۶a-b) و درباره‌ی فرزندانی که زاده‌ی مشترکِ برده و آزاد هستند (۹۳۰d-e).

کل مفهوم برده‌داری آن قدر برای ما نامأنوس گشته است که ترجیح می‌دهم فقط برخی اطلاعات را عرضه کنم و داوری‌های اخلاقی را برعهده‌ی خواننده بگذارم. در این مورد می‌توان به ارزیابی کان (JHI 1961, 424) توجه کرد: «به ندرت می‌توان درباره‌ی برخورد انسانی طبیعی افلاطون تردید کرد ... حتی در نکات کلی‌ای که در مورد رفتار با بردگان آورده است (ششم، ۷۷۷d). اما احساسات انسانی او چنان تحت تأثیر احساسی او نسبت به نظم و سلسله مراتب قرار می‌گیرد که قانون برده‌داری او را تندتر و منحط‌تر از قانون زمان خودش می‌گرداند.»

زندگی روزمره در ماگنسیا. افلاطون این سؤال را به طور نظری مطرح می‌سازد (۸۰۷b) که وقتی شهروندان ما از مشغله‌های زندگی خلاص هستند، آیا باید همانند حیواناتِ پرواری زندگی کنند و در نتیجه طعمه‌ی حیوانات چابک و درد کشیده واقع شوند؟ حتی در صورتی که جامعه‌ی ما در دومین مرتبه‌ی نیکویی قرار گیرد، یعنی به اشتراکِ کامل جمهوری دست نیابد، باز هم می‌تواند بهتر از این وضع را داشته باشد. اما چون تألیف انبوهی از قوانینِ پیش پا افتاده برای گذران روزمره‌ی زندگی، خوشایند نخواهد بود، او فقط به ارشادهای اخلاقی بسنده می‌کند. شبانه روز به آسانی نمی‌تواند برای تربیت لازمِ فکری، اخلاقی و

۱۰۱. شاید این تفسیر نادرست باشد، اگرچه مورو نیز همین‌طور فهمیده است (44 of *Slavery* P.'s Law). رک: ساندرز در 101, 1961 CR.

جسمانی شهروند کفایت بکند، بنابراین زندگی انسان آزاد از هر سحرگاه تا سحرگاه بعدی باید براساس برنامه‌ای زمانمندی شده سپری شود. لازم است جسم و روح را کم‌تر از آن مقدار که معمول هست در خواب نگه داریم، و بخش عمده‌ی شب را باید به کارهای شخصی یا اجتماعی مشغول باشیم. کارکنان دولتی در سرتاسر شهر پراکنده خواهند بود، تبهکاران از آنها خواهند ترسید و عدالت‌پیشگان آنها را خواهند ستود. ارباب‌خانه پیش از همگان از خواب بیدار خواهد شد، شأن زن او نیز ایجاب می‌کند که او خدمتکاران را بیدار کند، نه برعکس. روزهای مردان یا در کارهای عمومی یا قضایی سپری خواهد شد (زیرا هر شهروندی یا عملاً به کار اجرایی یا شرکت در مجمع قضایی اشتغال دارد و یا اینکه باید آمادگی این کار را داشته باشد) و یا در برخورداری سالم و دیندارانه از جشن‌هایی که برای خدایان تقدیم می‌شود. این جشن‌ها فراوان هستند،^{۱۰۲} و می‌توان آنها را نوعی تفریح؟ «Kraft durch Freude» توصیف کرد که در عین حال موجب رفع خستگی می‌شوند و فرصتی را برای تکامل شخص فراهم می‌آورند (۶۵۳d). این مراسم، مانند تمام جشنواره‌های یونانی، شامل رقابت‌های قهرمانی و نیز شامل رقص و آواز خواهد بود؛ درباره‌ی اهمیت اخلاقی رقص و آواز پیش از این سخن گفته‌ایم. این تشکل‌ها، علاوه بر اینکه عبادت خدا هستند، هدف درجه دومی نیز دارند: «افزایش آشنایی‌های متقابل و تماس اجتماعی در شکل‌های گوناگون آن» (۷۷۱d).

از آنچه گفتیم چنین برمی‌آید که افلاطون می‌خواهد بیش‌تر از آن مقدار که برای ما تحمل‌پذیر است در زندگی خصوصی دخالت بکند،^{۱۰۳} و در واقع او بر

۱۰۲. «هر کسی در دوره‌های همیشگی قربانی‌ها، جشنواره‌ها و رقص و آوازهای دسته‌جمعی شرکت می‌کند» (۸۳۵e). رک: مورو، ۳۵۳ و بعد، و درباره‌ی کل موضوع جشنواره‌ها به

۳۵۲-۸۹.

۱۰۳. مقایسه کنید با ص ۳۵، یادداشت ۴۶.

این اصل معتقد است که «بدون تنظیم شایسته‌ی زندگی خصوصی، بیهوده است که انتظار مبنای استواری برای قوانین مربوط به امور اجتماعی را داشته باشیم» (۷۹۰b). افلاطون می‌گوید: صورت اجباری بخشیدن به این مقررات، به منزله‌ی قرار دادن قانون در معرض استهزا و ریشخند دیگران است، ولی با این حال لازم است این قواعد را بدون ضمیمه ساختن هیچ گونه کیفری اعلام کنیم، به امید اینکه شهروندان آنها را همچون قانون تلقی خواهند کرد و از سعادت برخوردارند از خانه و شهر نیکوبنیاد برخوردار خواهند بود.^{۱۰۴} به علاوه، اگر چنین به نظر می‌آید که حکومت بیش از اندازه در زندگی خصوصی شهروند مداخله می‌کند، دست کم این حُسن نیز هست که چنین کسی از تعدی همسایگان درامان خواهد بود. عدم دخالت افراد در زندگی یکدیگر از راه تشکیل گروه‌های خصوصی در دادگاه‌ها تضمین خواهد شد (۷۶۸b-c)؛ ترکیب و روال کار این دادگاه‌ها با تفصیل کامل و تا حدود زیادی به شیوه‌ی مرسوم در آتن مطرح شده است. شایسته است مقدمه‌ی مختصر بر کیفرهای کشت و زرع یا تعلیف در زمین همسایه، یا به دام کشیدن زنبورهای او را به دلیل آهنگ انسانی آن نقل کنیم.^{۱۰۵} می‌گوید (۸۴۳b-c):

سپس نوبت می‌رسد به آزارهای بسیار جزئی در میان همسایگان.
تکرار فراوان این زیان‌ها دشمنی قابل ملاحظه‌ای را به دنبال می‌آورد و

۱۰۴. از سوی دیگر در ۷۸۰a از تنظیم زندگی شخصی بر پایه‌ی تقنینِ بالفعل طرفداری می‌کند (درباره‌ی حضور اجباری بر خوان‌های مشترک).

۱۰۵. افلاطون آن را *de minimis curat lex* تلقی می‌کند. در ۹۲۵d و بعد، پس از بیان برخی قوانین دشوار درباره‌ی ازدواج، می‌گوید این مقررات بر دوش برخی‌ها سنگینی خواهد کرد و قانون باید برای موارد دشوار تخفیف قابل شود. «ممکن است برخی کسان تصور کنند که این کارها به قانونگذار مربوط نیست، اما تصور آنها باطل است.»

روابط همسایگی را به شدت تیره می‌سازد. از این رو هرکسی باید نهایت سعی خود را به عمل آورد تا آسیبی به همسایه‌اش نرساند، به ویژه از حیث تعدی بر زمین یکدیگر. آزدن همسایه آسان است. از هر کسی ساخته است. اما چنین نیست که هر کسی بتواند به یاری همسایه بشتابد.

و سرانجام، لازم است سخنی نیز درباره‌ی انضباط و فرمان داشته باشیم، موضوعی که تفسیرهای ناقصی را از آن عرضه کرده‌اند.^{۱۰۶} افلاطون در کتاب ۹۴۲ a-b^{۱۲} به مسئله‌ی خدمت نظامی (στρατιαι، ۹۴۲a۵) می‌پردازد. زیرا، به تعبیر او، این یک اصل است که هیچ مرد یا زنی نباید بدون فرمانده (آناخوس) باشد، فرماندهی که آن مرد یا زن همیشه از او اطاعت کند و هرگز به خودی خود عمل نکند. سرباز را باید طوری تربیت کرد که همیشه به مثابه‌ی عضوی از یک گروه عمل کند و اندیشه‌ی کردار مستقل هرگز بر مخیله‌ی او خطور نکند؛ زیرا این روش بهترین دستور برای پایداری و پیروزی در جنگ است. در این جا به اصل انضباط و سلسله‌مراتب دستوری‌ای برمی‌خوریم که در میان نیروهای نظامی زمان خود ما رایج است. افلاطون سپس می‌گوید: ما باید از همان اوایل کودکی، این هنر فرمان راندن بر دیگران و نیز فرمان بردن از دیگران را تمرین بکنیم. مفهوم فقدان فرمانده (آناخیا) را باید به کلی از متن زندگی انسان بیرون راند.

این جمله از زمان جنگ جهانی دوم^{۱۰۷} به این طرف، به صورت مثل‌اعلای

۱۰۶. دکتر ساندرز وقتی این قسمت را خواند توجه مرا به مقاله‌ی ام. جی. سیلورتون M. J. Silverthorne «نظامی‌گری در قوانین» در *Symb. Osl.* 1973 جلب کرد. برداشت من منافاتی با مقاله‌ی او ندارد، اما نکات متفاوتی را نیز دربر دارد، و تصور می‌کنم می‌شود این دو را مثابه‌ی دو تفسیر مستقل در نظر گرفت.

۱۰۷. و نه فقط از آن زمان. گومپرتس برخی توضیح‌های مبالغه‌آمیز و ناقصی را در vol. III, 262 ←

اخلاق نظامی‌گری درآمده است. «افلاطون مانند سایر ارتش‌تاران سلطه‌جو و ستاینندگان اسپارت، تأکید می‌کند که مقتضیات ضروری انضباط نظامی باید، حتی در زمان صلح، حکمفرما باشد، و کل زندگی همه‌ی شهروندان بایستی بر این اساس تنظیم شود»، این شهروندان باید «تمام زندگی‌شان را در حالتی از بسیج دائمی و کلی سپری سازند» (پوپر، OSI, 103).^{۱۰۸} از آن‌جا که این سخن به کلی مخالف توصیه‌های افلاطون در جاهای دیگر قوانین است، باید این فقره را با دقت بیش‌تری مورد تأمل قرار داد. اولاً، او اطاعت کلی از فرمان‌ها را به مثابه ضرورتی برای تربیت نظامی و خدمت فعال تلقی می‌کند. او کارهایی را که قرار است بر پایه‌ی فرمان اجرا شوند برمی‌شمارد: آرام ایستادن، قدم زدن، تربیت بدنی، شست و شو، خوردن، تکلیف شبانه از قبیل نگهبانی یا ارسال پیام، و در حین اشتغال به جنگ درباره‌ی تعقیب دشمن یا عقب‌نشینی. عادت افلاطون به ذکر مثال ممکن است گمراه‌کننده باشد. او قانونگذار یا آرخون را در این‌جا با فرمانده نظامی مقایسه می‌کند، درست به همان صورت که در جایی دیگر او را به پزشک تشبیه می‌کند. روشن است که او زندگی در اردوگاه یا جبهه‌ی جنگ را توصیف می‌کند. اما همین زندگی، به عقیده‌ی افلاطون، نمونه‌ای در زندگی معمولی دارد، زندگی‌ای که بخشی از آن را در هر صورت تربیت‌های نظامی تشکیل خواهد داد.^{۱۰۹} بی‌انضباطی در نیروهای نظامی با آشفتگی^{۱۱۰} در زندگی

← GT آورده است.

۱۰۸. همچنین نگاه کنید به «پاسخ» پوپر «به یک منتقد» در ویرایش‌های بعدی، صص ۳۳۸-۴۲.

۱۰۹. پرورش‌های زمان صلح حالت اجباری دارد، و همه‌ی شهروندان در اردوی صحرایی ماهانه شرکت خواهند کرد (۸۲۹a-b). دولت‌شهر یونانی چاره‌ای جز این نداشت که بر دفاع از خودش توانا باشد.

۱۱۰. افلاطون واژه‌ی *anarchia* را به کار می‌برد که از نظر دلالت بر بی‌قانونی (*anomia*) همانند واژه‌ی انگلیسی‌ای است (*anarchy*) که از آن برگرفته شده است. (رک: *LSJ*). آوردن آن ←

مدنی قابل قیاس است. اما حالت ایده‌آل این نیست که هر کسی دست از ابتکار بردارد و کورکورانه از فرمان‌های مقام بالا اطاعت کند. هنری که لازم است شهروند در خودش به وجود آورد عبارت است از یادگیری اینکه «چگونه باید فرمان راند و همچنین فرمان برد» (۶۴۳e۶، ۹۴۲c۷)؛ زیرا در جامعه‌ی افلاطون هر شهروندی ممکن است برای اجرای قوانین انتخاب بشود و مجریان قوانین یگانه فرمانروایان مطلق هستند.^{۱۱۱} افلاطون در این جا به هیچ وجه از الگوی اسپارتی پیروی نمی‌کند، و چنانکه دیدیم او از اینکه اسپارتیان و مردم کِرت تمام انرژی‌های جامعه را مصروفِ آمادگی برای جنگ بکنند ناخرسند است. «بزرگ‌ترین خیر نه جنگ است و نه ستیزِ مدنی... بلکه لازم است آن را در صلح و خیرخواهی جست و جو کرد.» «کسی که جنگ یگانه یا مهم‌ترین مشغله‌ی او باشد نه می‌تواند سیاستمدار واقعی باشد، و نه به درستی قانونگذاری کند؛ مگر اینکه قوانین او درخصوص جنگ، برای تضمین صلح تنظیم شده باشند، نه اینکه قوانین زمانِ صلح او ابزاری برای جنگ تلقی شوند. (b، ۶۲۸c). مردم می‌گویند هدف آنها از دامن زدن به جنگ برقراری صلح است، اما نتیجه‌ی این کار چیزی نیست که آنها چشم امید به آن دوخته‌اند. فراغت و فرهیختگی عمومی (که، به تعبیر افلاطون، هدف عمده‌ی ما هستند) هرگز از راه جنگ به

← پس از *anarrhos* در ۹۴۲a۷ تقریباً نوعی بازی با کلمات است، گویی کل عبارت معنای هرودوت ۹، ۲۳ را می‌رساند. از خطاهایی که افلاطون در دموکراسی آن زمان مشاهده می‌کرد این بود که «آنها هرج و مرج را آزادی می‌نامند» (جمهوری ۵۶۰c). این وضع به استبداد منتهی می‌شود، چیزی که به تعبیر ارسطو، ادای دموکراسی را درمی‌آورد و از راه برخوردار ساختن بردگان، زنان و کودکان از لذت *anarrhos*، حمایت آنها را جلب می‌کند (سیاست ۱۳۱۹b۲۷-۳۲).

۱۱۱. افلاطون در جمهوری، هشتم (۵۵۷e) یکی از علت‌های محبوبیت دموکراسی در یونان را این نکته می‌داند که «هیچ کس مجبور نیست قدرت سیاسی را در دست گیرد، هر چند بر این کار توانا باشد، و نیز مجبور نیست بر خلاف میل خودش از قدرتی پیروی کند».

دست نمی‌آیند. انسان‌ها باید زندگی‌شان را در بازی‌های صحیح، مراسم قربانی، رقص و آواز سپری سازند، و بدین ترتیب حمایت خدایان را جلب کنند و دشمنان را دفع نمایند (۸۰۳d-e) در جمهوری طبقه‌های پاسدار کل زندگی‌شان را تحت شرایط یک اردوگاه نظامی طی خواهند کرد.^{۱۱۲} اکنون افلاطون به این نتیجه رسیده است که چنین زندگی‌ای بر شهروندان او نه عملی است و نه مطلوب.

تماس با بقیه‌ی عالم یونان (۹۴۹e-۵۳e). مقررات مربوط به مسافرت خارجی از جمله‌ی نامطلوب‌ترین ویژگی‌های جامعه‌ی افلاطون است. مثل جاهای دیگر، احکام کلی او نیکوتر از پیشنهاد‌های عملی‌اش به نظر می‌آیند. البته او قبول دارد که تماس بی‌قید و شرط با بیگانگان برای جامعه‌ی نیکوبنیاد زیانبار است. (همچنین می‌گوید: اکثر جامعه‌ها بد اداره می‌شوند، بنابراین هیچ تفاوتی میان آنها باقی نمی‌ماند.) از سوی دیگر، راه ندادن بیگانگان به کشور و بستن راه‌های خروج بر شهروندان، شیوه‌ای که در اسپارت معمول است،^{۱۱۳} موجب بدنامی کشور می‌شود؛ و در واقع دوری جستن از هرگونه رابطه با دیگران، اعم از اینکه خوب باشند یا بد، موجب ناپختگی و عقب ماندگی جامعه خواهد بود. حتی جامعه‌های بد نیز شخصیت‌های برجسته‌ای دارند، مسافران می‌توانند از راه گفت‌وگو با آنها چیزهایی را که در زادگاه خودشان خوب است تقویت کنند و آنچه را بد است به سامان آورند. ولی کدامین شیوه‌های عملی را باید در پیش گرفت؟ اولاً هیچ کس، تحت هیچ شرایطی، تا زمانی که به چهل سالگی قدم نهاده است، حق خروج از کشور را ندارد، و نیز هرگز نباید به میل شخصی

۱۱۲. رک: ۴۱۶e، ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۶۷.

۱۱۳. واژه‌ی *Ξενιτλασσαι* در ۹۵۰b نشان می‌دهد که منظور اسپارت است. برای هر دو قانون، به ویژه رک: کسنوفون، حکومت اسپارت، ۱۴، ۴، پلورنارخوس، قانون اسپارت ۲۳۸d، ۲۳۹e.

خویش از کشور خارج شد. (خدمت نظامی در حکم مسافرت نیست). کسانی را که برای امور دولتی مسافرت می‌کنند، باید به دقت انتخاب کرد تا احساس خوبی ایجاد کنند. دولت، علاوه بر چاووشان و سفیران رسمی، هیئت‌هایی را نیز برای شرکت در جشن‌ها و مسابقه‌های مشترک یونانیان گسیل خواهد داشت.^{۱۱۴} به علاوه، شهروندان، در بین پنجاه تا شصت سالگی، با صلاح‌دید پاسداران قانون، نوموفولاکس، می‌توانند به عنوان ناظران رسمی به کشورهای دیگر رهسپار شوند، و هر مقدار که خودشان مایل اند در خارج بمانند. چنین کسی باید هنگام بازگشت، گزارش سفر را به شورای شبانه تسلیم کند، و اگر گزارش او شایسته باشد مورد تمجید و تکریم شورا واقع خواهد شد. اما اگر معلوم شود که تجربه‌های او به فسادش کشانیده است، سخن گفتن او با هر کسی در مقام متخصص امور بیگانگان ممنوع خواهد گشت، زیرا تکلیف او این است که به جوانان «تعلیم دهد» که شیوه‌های دیگر جامعه‌ها پست‌تر از شیوه‌های جامعه‌ی خود او است.

امکانات خوبی برای میهمانان بیگانه فراهم خواهد شد، خواه مسافرت آنها رسمی باشد، یا برای تجارت آمده باشند، و یا فقط به قصد سیاحت و تماشای جشن‌ها حضور یافته باشند. (به نظر نمی‌آید افلاطون متوجه بوده است که مشاهده‌ی آزادی‌ای که دیگر کشورها برای شهروندان خویش در نظر گرفته‌اند ممکن است نارضایتی‌هایی در جامعه‌ی خود او به وجود آورد.) نسبت به آنها شیوه‌ی مهمان‌نوازانه و احترام‌آمیزی در پیش خواهند گرفت، مشروط بر اینکه آنها در صدد ایجاد تغییرات انقلابی نباشند. طبیعی است که پذیرایی از سفیران رسمی را دولت برعهده خواهد گرفت، اما حتی سیاحان را نیز باید در کنار پرستشگاه‌ها

۱۱۴. اگر شرط سنی چهل سال را در این مورد حذف نکنند (و این شرط بی‌تردید به صورت مطلق عرضه شده است)، امید زیادی بر درخشندگی ماگنسیا در بازی‌های المپیک وجود ندارد.

جای داد و کاهنان و خادمان معابد باید از آنها پذیرایی کنند.

زنان. پیش از این به برابری آنها با مردان در تعلیم و تربیت، پرورش‌های بدنی و نظامی،^{۱۱۵} مسئولیت آنها درخصوص خدمت نظامی، و شایستگی‌شان برای انتخاب شدن در امور اداری جامعه، و همین شرکت دسته‌جمعی آنها در سفره‌های مشترک (همراه با کودکان‌شان اما به صورتی جدا از مردان، ۸۰۶c) ^{۱۱۶} اشاره کرده‌ایم. شرکت آنها در جنگ، همان عقیده‌ای است که در جمهوری مطرح شده بود، و همان‌طور که در آن‌جا کودکان مجاز بودند در میدان‌های کارزار به تماشا پردازند، در این‌جا نیز آنها همراه با والدین خویش در اردوهای ماهانه شرکت می‌کنند (۸۲۹b). افلاطون معتقد است که اسپارت و کِرت هر کدام به شیوه‌های متفاوت از یکدیگر (۸۰۶a-۸۰۵e)، با تلف کردن نیروی زنان، نصف توان جامعه را از آن سلب کرده‌اند: «بخشی از جهان که ما در آن واقع هستیم از این جهت کاملاً ابلهانه عمل می‌کنند که تمام مردان و زنان را بر پایه‌ی معیار یکسان به فعالیت وادار نمی‌کنند و تمام نیروی خودشان را در اشتغالات یکسان به کار نمی‌گیرند» (۸۰۵a). اما سخنان او درخصوص شخصیت زنان تا حدودی دو پهلوست. او هیچ تردیدی ندارد زن با مرد فرق دارد. فضیلت‌های

۱۱۵. درباره‌ی شرکت آنها در فعالیت‌های نظامی و ورزش‌ها رک: ۸۲۹b، ۸۳۳c-d؛ درخصوص تعلیم و تربیت به ۸۰۴d. اگرچه زنان تا سن پنجاه سالگی موظف‌اند در خدمت نظامی شرکت کنند (و در این صورت از به دنیا آوردن بچه معاف خواهند بود)، اما می‌شود گفت که این قانون اطلاق کلی نخواهد داشت. رک: ۷۸۵b. مسابقات اسب دوانی و دیگر ورزش‌هایی که بیش‌تر صبغی مردانه دارند، برای زنان نیز مجاز هستند، اما اجباری در کار نیست (۷۹۴c، ۸۳۴d). افلاطون در مقررات تربیتی آنها، اسپارت را سرمشق خودش قرار داده است.

۱۱۶. ص ۵۵، یادداشت ۸۵. اما ۷۸۳b نشان می‌دهد که مقررات *σοφιστία* هنوز تثبیت نشده است.

ویژه‌ی مردان، بلندهمتی و شجاعت هستند، در حالی که فضیلت‌های خاص زنان را می‌توان فرمانبرداری و عفت دانست.^{۱۱۷} در عین حال که جنس زن «به دلیل ضعف آن بیش‌تر در خفا می‌ماند و به کار مشغول می‌شود»،^{۱۱۸} مردان «برتر» و «بهتر از» زنان هستند (۹۱۷a) و زنان «فضیلت کم‌تری دارند» (۷۸۱c). هر آنچه او در این جا می‌گوید فقط اجرای تفصیلی عقاید جمهوری است، به استثنای موضوع مهم اشتراک زنان و کودکان که افلاطون - هر چند باز هم آن را حالت ایده‌آل می‌داند - اینک غیر عملی بودن آن را پذیرفته است. در جمهوری قرار بر این بود که زنان (با وجود ضعفی که نسبت به مردان دارند) همان تکالیف مردان را برعهده بگیرند، و در نتیجه به همان آموزش و پرورش نیازمند بودند، از جمله تمرین‌های نظامی و سوارکاری.^{۱۱۹}

اخلاق جنسی و زاد و ولد. معیارهای رفتار جنسی افلاطون مشخص هستند. همان‌طور که در فیلبوس دیدیم، کلید زندگی سعادت‌مند غلبه بر وسوسه‌های لذت است. (۸۴۰c). طبیعت لذت مقاربت جنسی را فقط برای خاطر تولید مثل به ما ارزانی داشته است، و ما نیز فقط همان هدف را باید مد نظر داشته باشیم.

۱۱۷. ۸۰۲e. *το κοσμιον και σωφρον* را به طور دقیق نمی‌توان به زبان انگلیسی ترجمه کرد. («عفت و کف نفس» ساندرز، «عفت و ملامت» مورو، ص ۳۶۹، «انتظام و اعتدال»، همان ۰۳۳۱). در هر حال این دو اصطلاح یکدیگر را تکمیل می‌کنند.

۱۱۸. ۷۸۱a، اگرچه آمازون‌های افلاطون (مقایسه با آمازون از آن خود او است، ۸۰۶b) به نظر نمی‌آید که، دست کم از نظر جسمانی، ناتوانی خاصی داشته باشند.

۱۱۹. رک ۴۵۱e-۵۲c و ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۹۱. من جایگاه و صلاحیت حقوقی زن را در این جا بررسی نکرده‌ام؛ این بحث را مورو در ص ۱۲۱، ۲۸۵ با یادداشت ۱۱۱ آورده است. او تذکر می‌دهد که امتیازات زنان در دادگاه‌ها را بایستی بیش‌تر از آن مقدار بدانیم که در آتن آن زمان رایج بوده است، یعنی متناسب با مسئولیت‌های بزرگی بدانیم که آنها در زندگی اجتماعی برعهده دارند.

طبیعت، بالاخره، خواسته است از این راه نسل بشر را جاودان گرداند.^{۱۲۰} به همین علت اشتغال مردان یا زنان به التذاذ از همجنسان‌شان را باید تسلیم غیر طبیعی بر لذت تلقی کرد (۶۳۶e). آنچه او را خشمگین می‌سازد بی‌حاصل بودن آنها است (مقایسه کنید با *σπερματα ογωνα* در ۸۴۱d)، و او تا آن‌جا پیش می‌رود که لواط را «کشتار عمدی نسل انسان» می‌خواند (۸۳۸e). چیزی که به همان زشت است «پاشیدن تخم ناروا و غیر اصیل در ضمیر زنان هرزه» است. از این رو ایده‌آل افلاطون این است که «هیچ شهروند شایسته‌ای نباید با کسی جز همسر قانونی خودش تماس داشته باشد». ما نباید خودمان را پست‌تر از پرندگان یا حیوانات گروهی‌ای قرار دهیم که در تمام عمر با یک همدم به سر می‌برند (۸۴۱d، ۸۴۰d). آتنی می‌گوید: شاید این سخن را رؤیایی خیالبانه تلقی کنند، اما جو فکری جامعه را می‌شود عوض کرد، و در این صورت، تأثیر بی‌حدی را می‌توان از آن انتظار داشت، به همان صورت که در نمونه‌ی زنای با محارم ملاحظه می‌کنیم. هر اندازه هم که خواهر، برادر یا دختر کسی زیبا باشند، حتی بی‌بند و بارترین کسان نیز بر تمنیات خود لگام می‌زنند، نه به دلیل منع قانونی، بلکه فقط به این علت که چنین روابطی را کل جامعه و خود او مطرود می‌شمارند. حتی اندیشه‌ی این کار نیز بر ذهن او نمی‌گذرد (۸۳۸a-c).

بنابراین، اولین هدف عبارت است از تضمین پرهیز کلی، جز برای به دنیا آوردن فرزندان قانونی. حالا که چنین هدفی دست‌یافتنی نیست، دومین درجه از نیکویی این است که در عین حفظ حرمت مطلق روابط همجنس‌بازانه، تماس‌های میان جنس‌ها در هاله‌ای از شرم پیچیده شود. این تدبیر از مقدار بی‌بند و بلری خواهد کاست، و آن نیز به نوبه‌ی خودش مقدار تمایلات را کم خواهد کرد (سخن خوشبینانه‌ی افلاطون این است).^{۱۲۱}

۱۲۰. ۷۲۱d، در مقدمه‌ی قانون مربوط به ازدواج.

۱۲۱. به نظر می‌آید که افلاطون تا حدودی مردد است که چه مقدار از این تدبیرها را با تضمین ←

حالا به بدترین مورد می‌رسیم. هدف اصلی ازدواج عبارت است از عرضه‌ی فرزندان شایسته به جامعه، زن و مرد باید با احساس مسئولیت شایسته‌ای به این تکلیف اقدام کنند (۷۴۳d-۸۴e: فی‌المثل، افلاطون پیش از این گفته است حالت مستی برای به دنیا آوردن فرزند شایسته زیان دارد، ۷۵۷b-d).^{۱۲۲} برای اطمینان از این کار، بازرسان زن به طور متناوب وارد خانه‌ها خواهند شد، و هر روز یکدیگر را در معبد ایلیتیویا Eileithyia، ایزدبانوی زایش، ملاقات خواهند کرد، تا درباره‌ی یافته‌های‌شان گفت و گو کنند. قانون‌شکنانِ مَصْر را پس از اندرز و تهدید به پاسدارانِ قانون معرفی خواهند کرد، و آنها اگر هیچ راه چاره‌ای را مؤثر نیابند اسامی خاطی‌ها را به اطلاع عموم خواهند رسانید، آنها را (به اقتضای جرم‌شان) از شرکت جشن‌های عروسی یا جشن‌های تولد محروم خواهند ساخت. بازرسی خانه بایستی ده سال ادامه یابد. اگر در این مدت فرزندی به دنیا نیاید زن و شوهر به گونه‌ای که برای هر دو نیکو باشد جدا خواهند شد.

نتیجه: شهروند آرمانی. افلاطون هرگز اجازه‌ی این فراموشی را به خواننده نمی‌دهد که الزام قانونی فقط آخرین راه چاره است، و اگر دیگر نقشه‌های او به خوبی اجرا شوند، در آن صورت اگر چه «ما با انسان‌ها طرف هستیم، نه با خدایان»، فقط در

← قانونی عملی سازد و چه مقدار از آنها را به شیوه‌ی پسندیده‌ی تعلیم و تربیت و اقناع. در ۸۴۱b۲-۴ می‌گوید شهروندان باید پنهان داشتن این عمل را به دیده‌ی «امری درست و مقدس بر پایه‌ی عرف و قانون نانوشته» بنگرند، و بی‌اعتنایی به آن را «زشت» تلقی کنند؛ اما بی‌درنگ (۸۴۱d-e) این قانون را وضع می‌کند که اگر مردی با زنی غیر از همسر قانونی‌اش درآمیزد، و نتواند آن را پنهان بدارد، بایستی از تکریم‌های اجتماعی محروم شود و با او همچون بیگانه عمل کنند.

۱۲۲. باز هم تأثیر قانون اسپارت مشهود است (پلوتارخوس اسپارت، ۱۵).

مواردی نادر و معدود به آن الزام نیاز خواهیم داشت. هدف ما ایجاد جامعه‌ای هم‌نواخت است، جامعه‌ای که آحاد آن آرمان‌های یکسانی داشته باشند و با رشته‌های هماهنگی روحانی واقعی (*συμπωνία*, ۶۸۹d) به یکدیگر گره خورده باشند. همان‌طور که دیدیم، بسیاری از اصول مهم را در اصل نمی‌توان به صورت قانون درآورد، بلکه برای رعایت آنها باید بر دیدگاه عمومی جامعه‌ای تعلیم یافته تکیه کنیم؛ و درباره‌ی خود قوانین نیز مهم‌ترین بخش همان قسمت اول است که مصالحتی را شرح می‌دهد که از رعایت آنها عاید خواهد شد. آنچه او نتوانست ببیند این است که بهترین فرصت برای به دست آوردن رضایت عمومی درباره‌ی قوانین او، نه سپردن آن قوانین به دست تعدادی از قانونگذاران - که در عین حال اقناع را بر اجبار مقدم می‌دارند - بلکه در مجاز شمردن جریان دموکراتیک بحث آزاد درباره‌ی محتوای آنها نهفته است. در حکومت آمیخته‌ی افلاطون هر شهروندی می‌تواند در اجرای قوانین شرکت بکند، اما ایجاد آنها بر عهده‌ی اقلیتی برتر نهاده شده است.^{۱۲۳}

افلاطون در کتاب ۵ (۷۳۰b و بعد) اهمّ ویژگی‌های شهروند آرمانی را برمی‌شمارد. مهم‌ترین ویژگی او توجه به حقیقت است. کسی که حقیقت را نمی‌گوید یا دروغگو است و یا نادان، و نمی‌توان با هیچ‌یک از این دو دسته از در دوستی درآمد. در مرتبه‌ی بعد، خویشتن‌داری، خیرخواهی، و دیگر فضیلت‌ها قرار دارند که او نه تنها خودش آنها را دارد، بلکه می‌تواند به دیگران نیز القا می‌کند. او از حسادت و افتراگویی پرهیز خواهد کرد؛ این دو عامل هم‌شهری‌های او را نسبت به خوبی دلسرد می‌کنند، و، به اندازه‌ای که از یک فرد

۱۲۳. افلاطون بی‌تردید همین قصد را داشته است، و به نظر می‌آید که حاصل تشبیه بانفدگی در ۷۳۴e-۳۵a نیز همین است؛ او در آن جا میان برگزیدن انسان‌ها برای اداره‌ی کشور و تهیه‌ی قوانین برای آن برگزیدگان فرق می‌گذارد. در ۷۳۵a۳ را نمی‌توان فقط ناظر بر متصدیان امور اداری دانست.

ساخته است، بر بافت اخلاقی و نیکو بار آمدن کل جامعه آسیب می‌رسانند. او روح شهامت را با نجابت درمی‌آمیزد (دقیقاً مانند پاسداران جمهوری ۳۷۵b-c)؛ اولین سنجیه برای کمک به سرکوب قاطع گناه‌علاج‌ناپذیر، اما دومین خصیصه نیز برای این که بداند که اکثر مجرمان علاج‌پذیر هستند و هیچ کس دانسته گناه نمی‌کند. او بیش از هر چیز از خودخواهی پرهیز خواهد کرد و چنین نخواهد بود که خطاهای خودش را بیشتر از خطاهای دیگران نادیده بگیرد. اینها صورت‌های مختلف نادانی هستند که مردم به غلط آنها را زرنگی می‌شمارند، و همین صفات هستند که داوری کلی انسان درباره‌ی خوبی و عدالت را با ابهام روبه‌رو می‌سازند.

دین و اخلاق جامعه. همان‌طور که دیدیم (صص ۶۲، ۶۶ بالا) افلاطون دین جامعه را از هر راهی که بتواند تقویت می‌کند، نه تنها برای تأمین خوشنودی خدایان بلکه برای اینکه قربانی کردن به خدایان،^{۱۲۵} خواندن، رقصیدن و رقابت‌های پهلوانی که در جشنواره‌های دینی صورت می‌گرفتند، وسیله‌ای برای سرگرمی و لذت بودند، و از راه پیشبرد ارتباطات و همزیستی خوب، موجبات وحدت جامعه را فراهم می‌ساختند. و فواید آموزشی و پرورشی حرکت موزون برای موسیقی را نیز بر این جمله باید اضافه کرد. حتی آزادی جشن خدای شراب نیز تصویب شده است، و قانون باید برای هر روز یک جشن تعیین بکند، در مجموع ۳۶۵ جشن،^{۱۲۶} «به طوری که همیشه دست کم یک دولتمرد قربانی‌ای را

۱۲۴. برای بحثی کامل رک: O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*.

۱۲۵. قربانی‌ها به معنی نوعی میهمانی گوشت (به ندرت در خانه‌های شان) برای پرستش‌کنندگان و همین‌طور برای خدایان بودند (نیلسون، GPR 87).

۱۲۶. ۸۲۸a-b. مبنا قرار دادن سال شمسی از سوی افلاطون، پیشرفت بسیار بزرگی نسبت به سال ←

به خدا یا نیمه‌خدایی تقدیم کند تا از شهر، مردم آن و اموال آنها حمایت کنند». علاوه بر این مراسم عمومی، هر خانواده‌ای ارواح گذشتگان خویش را همه ساله، بر پایه‌ی آیین‌های مصوّب قانون، در خانه‌ی خودش گرامی خواهد داشت.^{۱۲۷} به غیر از این مورد، مراسم عبادی و پرستشگاه‌های شخصی و خانگی به شدت ممنوع خواهد بود، چرا که در هر موردی زندگی اجتماعی مقدم بر زندگی شخصی است؛ اما این تحریم همچنین مانع بیم‌ها و امیدهای نابجا نیز می‌شود و از سوء استفاده‌های افراد نیرنگ‌باز از آنها جلوگیری می‌کند.^{۱۲۸} اگر کسی در شکستن این حرمت راه افراط ببیماید به عقاب مرگ محکوم خواهد شد. افلاطون در موضوعات مربوط به آیین‌های اجتماعی بر اهمیت توجه به سروش‌ها تأکید می‌ورزد (۷۳۸b-c، ۷۵۹c، ۸۲۸a)، اما حالا دیگر، بر خلاف جمهوری (۴۲۷b)، راضی نیست «تأسیس پرستشگاه‌ها، مراسم قربانی و دیگر تکریم‌ها در برابر خدایان، نیمه‌خدایان و قهرمانان، خاک سپاری مردگان و خراج‌هایی که بر جلب شفقت ساکنان جهان دیگر باید پردازیم» را به کلی برعهده‌ی دلفی بگذارد. او قواعد و مقررات همه‌ی اینها، و نحوه‌ی برگزیدن کاهنان و دیگر گردانندگان امور دینی را به تفصیل مشخص می‌کند.^{۱۲۹}

این تأکید بر امور بیرونی دین را نباید چنین تأویل کرد که افلاطون، مانند بیش‌تر یونانی‌ها، اشتغال دینی را از اخلاق جدا ساخت. بلکه او بر رابطه‌ی میان

← قمری است (برای سال قمری الحاق‌هایی ضرورت داشت)؛ در آن هنگام در یونان سال قمری رایج بود، اگر چه مصریان سال شمسی را به کار می‌بردند (ویلاموویتس، I, 687 n.1, Pl.). اما او فقط تعداد جشن‌ها را معین می‌کند و هیچ توضیح دیگری نمی‌دهد.

۱۲۷. ۷۱۷b (ιδρύματα ἰδία πατριῶν θεῶν κατὰ νόμον ὀργανομένηα) بی‌تردید بر نیاکان خدایی دلالت می‌کند، در برابر ۷۲۳b. γονεῖς πάντες به ۷۲۳b. προγονῶν θεραπείας اشاره می‌کند. مردگان به κατ' ἐνιαυτον توجه دارند، ۷۱۹e.

۱۲۸. افلاطون دلایل این ممنوعیت را در ۹۰۹d-۱۰e به تفصیل آورده است.

۱۲۹. مورودر فصل‌های هفت و هشتم PCC آنها را توضیح داده است.

آن دو با چنان بیانی تأکید می‌ورزد که خواننده را به یاد توصیه‌های پیامبران عبری می‌اندازد (۷۱۶c-۱۷a):

کدامین کردار مورد پسند و مطابق فرمان خدا است؟^{۱۳۰} فقط کرداری که مصداق این مَثَلِ دیرینه باشد که همجنس همجنس را می‌پسندد... از این رو کسی که می‌خواهد خدا از او خوشنود باشد باید نهایتِ سعی خویش را معمول دارد تا به او شباهت پیدا کند، و بنا بر محبوب خدا کسی است که معتدل (سوفرون) باشد، زیرا او به خدا شباهت دارد، و انسان نامعتدل و ناعادل شباهتی به او ندارد و از او بیگانه است... از این رو... قربانی کردن و نزدیکی جستن به خدایان از راه دعاها و هدیه‌ها و هر صورتی از عبادت، برای انسان‌های خوب، زیباتر و نیکوتر از هر چیز دیگری است، به خوشبختی منتهی می‌شود و کاملاً برانزده است؛ اما وضع در مورد تبهکاران درست برعکس است. زیرا روح انسان تبهکار آلوده است، اما روح شخص عدالت‌پیشه پاک است، و قبول هدایا از دست‌های آلوده نه در شأن انسانِ خوب است و نه در شأن خدا. بنابراین تمام کارهایی که بی‌پروایان برای خوشنود ساختن خدایان انجام می‌دهند بی‌حاصل است، اما سعیِ پروايشگان همیشه مشكور است.

باورهای شخصی. افلاطون به خوبی آشکار می‌سازد که اعتقاد شخصی‌اش را نسب به نامیرایی و تناسخِ روح از دست نداده است. او، همان‌طور که در

۱۳۰. در سرتاسر این فقره به نظر می‌آید که بهتر است «خدا» را در برابر θεω آورد، اما توجه داشته باشید که افلاطون با چه سهولتی به جای واژه‌ی مفرد از واژه‌ی جمع استفاده می‌کند.

میهمانی دیدیم، به دنیا آوردن کودکان را روش «طبیعی» برای بهره‌مندی انسان از جاودانگی می‌نامد، اما (باز هم چنانکه در میهمانی ملاحظه می‌شود) این سخن به منزله‌ی نفی عقیده به نامیرایی متعارف نیست.^{۱۳۱} پلوتون Pluto، خدای جهان آخرت، یک ولی نعمت است، زیرا «اعتقاد جدی من این است که پیوستگی روح و تن به یکدیگر، به هیچ وجه بالاتر از جدایی آنها نیست» (۸۲۸d). در ۷-۷۲۶ به شیوه‌ی محاورات پیشین، می‌گوید روح عنصر فرمان‌دهنده‌ی هستی انسان است، و باید آن را بیش از همه چیز، به استثنای خدایان، گرامی بداریم. اگر مادر این اندیشه باشیم که به هر قیمتی شده است باید حیات خود را حفظ کنیم به هیچ وجه نتوانسته‌ایم حق روح را ادا کنیم؛ زیرا چنین کاری بر پایه‌ای این فرض قرار دارد که هر آنچه در جهان دیگر هست شراست، در حالی که تا آن جا که ما می‌دانیم خدایان آن جهان ممکن است بهترین چیزها را برای ما ذخیره کرده باشند. چنین می‌نماید که این فقره همان لادری‌گری ظاهری دفاعیه را منعکس می‌سازد؛ ولی در هر محاوره، اهمیت والایی که بر روح و «مراقبت» از آن داده می‌شود این برداشت را منتفی می‌سازد، و سخنی که افلاطون در فقره‌ی دیگری از قوانین می‌گوید باز هم نافی چنین برداشتی است. چنانکه در تیمایوس دیدیم، عقل «بهره‌ای» است «که ما از امور جاودان بر گرفته‌ایم» (۷۱۳e). قانونگذار او پس از برخی مقررات دقیق در خصوص تدفین،^{۱۳۲} تذکر خواهد داد که روح بسیار بالاتر از تن است. آنچه در این دنیا ماهیت ما را تشکیل می‌دهد روح است، در حالی که تن فقط نمای محسوس ما را نشان می‌دهد، از این به حق می‌توان گفت که جسد «شبیهِ»^{۱۳۳} انسان است نه خود او. خود واقعی «ما»، یعنی روح

۱۳۱. ۷۲۱b، ص ۷۷ بالا. برای میهمانی رک: ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۰۰ و بعد. در ص ۳۰۶، یادداشت ۶۲ به قوانین ۷۲۱b-c ارجاع داده‌ام.

۱۳۲. از جمله اینکه نباید کسی را در زمین حاصلخیز به خاک سپرد، نوشته‌ی قبر نباید طولانی‌تر از چهار بیت شش وتدی باشد، و سنگ قبر نیز باید با همین مقدار تناسب داشته باشد.

نامیرا، پیش خدایان دیگر می‌رود تا حساب پس دهد. قانونگذار، به مثابه مقدمه‌ای بر قوانین قتل عمدی (e-87)، «چیزی را» خواهد گفت «که بسیاری از انسان‌ها بر پایه‌ی آنچه در این موضوعات از اسرار دیرین آموخته‌اند، اعتقاد راسخی بر درستی آن دارند»، یعنی اینکه این نوع گنهکاران در جهان دیگر کیفر می‌بینند، و وقتی دوباره به این جهان آمدند به دستان کسانی دیگر به همان صورت کشته می‌شوند که دیگران را کشته‌اند.^{۱۳۲} ممکن است با استناد به این مثال‌ها استدلال کنند که قانونگذار افلاطون از اسطوره‌هایی بهره می‌گیرد که خود او به آنها معتقد نبوده است، اما این برداشت، صرف نظر از اینکه خلاف آن چیزی است که او در محاورات دیگر تعلیم داده است، از این راه نیز طرد می‌شود که او در 881a آنها را «درست‌ترین» می‌خواند و در موارد دیگر نیز بر آنها تأکید می‌کند. در کتاب دهم (903c) می‌گوید روح امروز با یک تن پیوند برقرار می‌کند و فردا با تنی دیگر.

← 133. 959b2. من این کلمات را از ساندرز برگرفته‌ام. معنای تحت‌اللفظی آن «تصویری از» یا «شبح» (εἰδωλόν) است. هومر خود *ψυχή* را *εἰδωλόν* می‌خواند (فی‌المثل در ایلیاد، 23، 7-103، در آن جا به عبارت *εἶκτο δὲ θεοσκελόν αὐτῷ* توجه کنید)، و این سخن است Ast (رک: انگلاند، همان جا) بی‌تردید درست است که افلاطون در این جا آگاهانه با یکی دانستن آن دو مخالفت می‌کند. در فایدون 81d آلودگی مستمر به ماده‌ی دنیوی تن است که پس‌وخته‌ها را همچون *εἰδωλα* (اشباح) مری می‌سازد. مهارت افلاطون در بازی با عقاید، مایه‌ی لذت او بوده است.

134. اشاره‌ای را که در این جا به استادان تله‌تای شده است، مقایسه کنید با سیاق غیر حقوقی فایدون 69c: «به نظر می‌آید که بنیانگذاران تله‌تای ما ساده‌لوح نبوده‌اند» و جاهای دیگر. معادشناسی کتاب دهم، از جمله اشاره‌ی آن به کیفرهای پس از مرگ و به تناسخ، به قصد بهبود اخلاق مطرح شده است، اما نباید با توسل به این نکته استدلال کرد که افلاطون واقعاً به آنها معتقد نبوده است.

خداشناسی. سقراط گفت «فضیلت دانش است» و غالباً به نظر می‌آید که افلاطون به عنوان نتیجه‌ای از همین عقیده، دانش را فقط به دیده‌ی وسیله‌ای برای ترویج فضیلت می‌نگرد.^{۱۳۵} این سخن دست کم درباره‌ی خداشناسی کتاب دهم صادق است؛ آنچه در آن‌جا می‌خوانیم به صورت مقدمه‌ای طولانی بر قوانینی مطرح شده است که دز برابر بی‌پروایی وضع شده‌اند (۸۸۷a۳ و c۱). «والاثرین تصمیم عبارت است از داشتن یا نداشتن عقایدی درست درباره‌ی خدایان، و طی کردن یک زندگی خوب بر پایه‌ی آن تصمیم» (۸۸۸b). انگیزه‌ی اثبات اداره‌ی جهان به دست خدایی خوب و خردمند این است که عقیده‌ی مخالف موجبات رواج تبه‌کاری را فراهم می‌سازد. این سخن نتایج خاصی دارد: نه اینکه افلاطون از هر آموزه‌ای که خودش به درستی آن عقیده ندارد بهره می‌گیرد، بلکه این وضع به نقص تردیدآمیزی منتهی می‌شود. فی‌المثل، فقط کافی است نشان دهیم که حرکات اجسام آسمانی معلول روح هستند. به عقیده‌ی او این کار را از سه راه می‌توان انجام داد. خورشید را در نظر بگیرید (۸۹۸e). روح آن ممکن است آن را (i) به گونه‌ای حرکت دهد که روح ما موجب حرکت ما می‌شود، یعنی با قرار گرفتن در جسم آن؛ (ii) در جسمی خارجی، شاید آتش یا هوا، قرار بگیرد و جسم خورشید را بر اثر فشاری که با جسم خودش بر آن وارد می‌آورد به حرکت درآورد؛ (iii) با نیروی «بسیار شگفت‌انگیز» عاری

۱۳۵. محاورات چندی را می‌توان این‌گونه تفسیر کرد، اما نباید درباره‌ی آن مبالغه‌گویی کنیم و به صورت امری مسلم درآوریم. افلاطون در مقدمه‌ی قانون فقط می‌خواهد «باور درست» به وجود آورد، نه دانش به آن معنای دقیق‌تر که او از این کلمه در نظر دارد. به علاوه، مفهوم آرته گسترده‌تر از فضیلت اخلاقی است. عالی‌ترین پاسداران جمهوری و قوانین - هر دو - ریاضیات، ستاره‌شناسی و خداشناسی را در سطحی بسیار بالاتر خواهند آموخت. اما تنها یک هدف در پیش است. این مردان و زنان «باید بیش‌تر از انسان‌های معمولی بتوانند درباره‌ی فضیلت سخن بگویند و به آن عمل بکنند» (قوانین ۹۶۴d).

جسم، عمل بکند. حتی اگر خواننده آن قدر سعی صدر داشته باشد که (iii) را نیز به عنوان گزینه‌ای محصل قبول کند،^{۱۳۶} افلاطون هیچ علاقه‌ای به انتخاب یکی از سه گزینه ندارد. نمونه‌ی دیگر تعداد این ارواح است. براساس ۸۹۸d، همان‌طور که در تیمایوس نیز دیدیم، هر ستاره یا سیاره‌ای دارای روح ویژه‌ای است. در ۸۹۹d می‌گوید: «روح یا روح‌هایی» آنها را حرکت می‌دهد؛ در حالی که در ۸۹۶e در پاسخ این سؤال که «چند روح در آسمان‌ها فعالیت می‌کنند؟» می‌گوید: دست کم دو روح، یک روح خوب و یک روح بد. اما نظم غالب در حرکت‌های آسمانی نشان می‌دهد که نیروی برتر در دستان روح خوب قرار دارد. آنچه برای افلاطون نهایت اهمیت را دارد فقط همین است. او به مسئله‌ی توحید و چند خدایی، تا آن‌جا که به وجود واقعی خدایان مربوط است، اهمیت زیادی نمی‌دهد، اما می‌گوید فقط یک خدا باید سررشته‌ی امور را در دست داشته باشد.

جوانان (به تعبیر مهمان آتنی در ابتدای مطلب) با عقاید نادرستی درباره‌ی خدایان، از جمله با الحاد واقعی، آلوده می‌شوند و آنها را بهانه‌ای برای زندگی بد قرار می‌دهند. اگر خدایان وجود دارند، یا آنها توجهی به امور زندگی انسان‌ها ندارند، و یا اینکه گنهکار می‌تواند به وسیله‌ی قربانی و دعا نظر لطف او را به خودش جلب کند. این‌گونه ذهن‌های بازگون را می‌توان از راه تهدید و کیفر به سازگاری با قوانین وادار کرد، اما متقاعد ساختن آنها با توسل به استدلال خیلی بهتر از این روش است. اما، بدین ترتیب ناگهان با استدلال آشنا و نیرومندی روبه‌رو می‌شویم - و کل خداشناسی‌ای که به دنبال این سخن می‌آید بر ضد این استدلال تنظیم شده است - استدلالی که فوسیس (طبیعت) را در برابر نوموس

۱۳۶. به عنوان نمونه، دورینگ (Arist. 187) یقین دارد که این شق معادل است با ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۷۳a۳، یعنی با محرک نامتحرک ارسطو؛ یقینی که جی. ای. آر. لوید در *JHS* 1968, 165، به حق بر آن اعتراض کرده است.

(قانون، قرار داد، امور ساختگی) قرار می‌دهد.^{۱۳۷} براساس این استدلال بزرگ‌ترین و بهترین چیزها در جهان حاصل کار طبیعت یا بخت هستند (بخت و طبیعت یک چیزاند). عناصر چهارگانه، خورشید، ماه و ستارگان که از آن عناصر ساخته شده‌اند، همگی جز ماده‌ای بی‌جان نیستند. این عناصر که تحت تأثیر صفاتِ اتفاقی‌شان در حرکت بودند، به نحو مناسبی با یکدیگر ترکیب یافتند - گرم با سرد، خشک با تر، نرم با سخت - و وقتی «بر اثر ضرورتِ بخت» درآمیختند جهان و هر چه را که در آن هست به وجود آوردند؛ حیوانات، گیاهان، و فصل‌ها همگی از این دو علت‌ها، یعنی طبیعت و بخت ناشی شده‌اند، هیچ خدا، عقل یا هنری در این کار مؤثر نبوده است. هنر یا تدبیر (تخنه) بعدها پا به عرصه نهاد، و نیروی کم‌اهمیت‌تری است که منشأ انسانی دارد، و آفریده‌های آن از جوهر یا واقعیت کم‌تری برخوردارند. یگانه هنرهای ارزشمند آنهایی هستند که همچون هنر کشاورزی و پزشکی، به یاری نیروهای طبیعت می‌شتابند. مهارت سیاسی رابطه‌ی بسیار ناچیزی با طبیعت دارد، و عمدتاً به هنر مربوط می‌شود. قانونگذاری هیچ ارتباطی با طبیعت ندارد، امری است کاملاً ساختگی، و اصول مقرر آن حقیقتی ندارند.

خود خدایان نیز وجودی در طبیعت ندارند، بلکه زاده‌ی هنرمندی انسان هستند، و بر پایه‌ی قراردادهای محلی با یکدیگر فرق کنند. خوبی طبیعت غیر

۱۳۷. تقابلِ نوموس - فوسیس موضوع فصل چهارم ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی است. نظریه‌ای که در این جا می‌آید دارای چنان پیشرفتی نسبت به تاریخ پیشین اندیشه است که به ناچار چندین بار به آن اشاره کرده‌ام، و حتی به خودم حق داده‌ام که خلاصه‌ای از آن را در ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۰۷ و بعد بیاورم. افلاطون پیش از این در سوفسطایی (۲۶۵c) گفته بود: این عقیده در بین مردم شایع است که هیچ موجود زنده یا غیر زنده‌ای نتیجه‌ی کار صانع‌ی الهی نیست، بلکه «طبیعت آنها را به وسیله‌ی علتی خودانگیز که به صورت عاری از عقل عمل می‌کند، به وجود می‌آورد».

از خوبیِ نوموس است، و عدالت هیچ منشأ طبیعی ندارد. انسان‌ها همیشه بر سرِ آن بحث می‌کنند و آن را تغییر می‌دهند، و هر تغییری از آن لحظه‌ای که صورت بگیرد معتبر است، زیرا وجود آن بر پایه‌ی قراردادهای ساختگی قرار دارد و نه بر پایه‌ی طبیعت. غوغاپیشگان با چنین نظریه‌هایی جوانان را به سوی بی‌دینی و فساد سوق می‌دهند، و آنها را تشویق می‌کنند که از «زندگیِ درستِ مبتنی بر طبیعت» پیروی کنند، و منظور آنها زندگی‌ای است که به جای خدمت به هم‌نوعان و خدمت به قانون، در راه جاه‌طلبی بی‌قید و شرط سپری شود.

بسیاری از پژوهشگران سعی کرده‌اند این آموزه را به شخص یا مکتب خاصی نسبت دهند.^{۱۳۸} تأکید بر تضاد نوموس - فوسیس نشان می‌دهد که افلاطون در وهله‌ی اول بر سوفسطاییان یا پیروان آنها نظر دارد. این دسته نیز به نوبه‌ی خود بر فلسفه‌ی طبیعی پیش از سقراط که غالباً نظریه‌های غیر غایت‌شناختی‌ای را درباره‌ی منشأ جهان و زندگی عرضه کرده است، تمسک می‌جویند تا دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه و در برخی موارد خودمداران‌شان را درباره‌ی اخلاق و نهادهای بشری تأیید کنند.^{۱۳۹} بدین ترتیب در پشت سرِ

۱۳۸. فی‌المثل، تیت Tate در CQ 1939: این نظریه احتمالاً از آن پیروان (فرضی) آرخلایوس در قرن چهارم است؛ آرخلایوس شاگرد مشهور آناکساگوراس و استاد سقراط بود. این پیشنهاد جالب، فقط مبنای نظریه‌پرداختی دارد. او، ضمن این استدلال که در قرن چهارم دانشمندان طبیعت‌شناسی وجود داشته‌اند که ما نمی‌شناسیم، می‌پرسد (ص ۵۴): «چه کسانی ... بوده‌اند که افلاطون در ۸۹۹a از زبان آنها نقل می‌کند که روح به طور غیرمستقیم موجب حرکت خورشید نمی‌شود، بلکه به طور مستقیم و از راه جسمی که از خاک یا آتش است به این کار اقدام می‌کند؟» (دورینگ در کتابش *Arist.* p. 187، باز هم ارسطو، درباره‌ی آسمان و محاوره‌ی فیلسوف، را پیشنهاد می‌کند.) بی‌تردید لازم نیست به دنبال فرد خاصی بگردیم. افلاطون فقط سعی می‌کند شقوق ممکن را برشمارد.

۱۳۹. درباره‌ی وامداری سوفسطاییان به پیش از سقراطیان، رک: ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، صص

آموزگاران خدا ناباورِ جوانان در زمان افلاطون به آسانی می‌توان تأثیر پایدار کسانی چون امیدوکلِس، دموکریتوس، آناکساگوراس^{۱۴۰} و حتی آناکسیماندروس - و بی‌تردید خود آرخلایوس - را مشاهده کرد و به همان اندازه تأثیر کسانی چون کریتیاس، پروتاگوراس و تراسوماخوس^{۱۴۱} او کلّ جوّ فکری‌ای را توصیف می‌کند که تعداد زیادی از متفکران اصیل به وجود آورده‌اند و توده‌ای از وابستگان کم‌استعداد یا کم‌دقت آنها بر آن دامن زده‌اند.

افلاطون در برابر این استدلال‌ها نظریه‌ای را مطرح می‌سازد که مبنای کلی‌ای به اندازه‌ی تیمایوس دارد؛ اگرچه او به اقتضای هدف عملی‌ای که در پیش دارد آن را به اختصار آورده است.^{۱۴۲} می‌گوید، نه تنها تقابلی میان طبیعت و

۱۴۰. ۸۸۶d. مقایسه کنید با دفاعیه ۲۶d.

۱۴۱. برای طرفداری مجموع سوفسطاییان از تضاد نوموس - فوسیس، رک: ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ص ۹۴، با یادداشت ۱، و نیز برای آرخلایوس و پیوند میان آن و نظریه‌های انقلابی طبیعت به همان ۵۸ و بعد. (اشاره به «غالب آمدن به وسیله‌ی زور» در ۸۹۰a۵ تعبیری است از پیندار. مقایسه کنید با ۷۱۵a و ص ۳۹، یادداشت ۵۴.)

۱۴۲. دیدگاه‌ها درباره‌ی رابطه‌ی میان آن دو متفاوت است. برنت می‌گوید قوانین «بحثنی است واقع‌بینانه» و «نشانه‌ای از اندیشه‌ی پخته‌ی افلاطون درباره‌ی روح»: استدلال افلاطون در آن‌جا به نظر خود او «دقیقاً علمی» بود، در حالی که تیمایوس، دست‌کم تا حدودی، صبغه‌ی اسطوره‌ای داشت (T. to P. 334, 336, 337). هاردی (S. in P. 153) نظر برنت را تفسیح کرد؛ و ولستوس (SPM 392-3) معتقد است که این کتاب «فقط تمرینی است در دفاع از معتقدات ... و الهیات سیاسی»، در برابر تیمایوس که «فلسفه‌ی درونی» محسوب می‌شود. به یک نکته می‌توان توجه کرد. تیمایوس داستانی از آفرینش را عرضه می‌کند که بسیاری از محققان، قدیم و جدید، آن را تعبیه‌ای تعلیمی تلقی کرده‌اند و لازم دانسته‌اند که به صورت یک تحلیل ایستا بازگویی کنند (ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، صص ۹۲-۱۸۴). بنابراین وقتی در آن‌جا از مخلوق بودن روح سخن می‌رود، این دسته می‌توانند آن را، به عنوان بخشی از یک طرح اسطوره‌ای، کنار بگذارند. اگر در قوانین نیز ملاحظه بکنیم که از آفریده شدن روح سخن می‌رود، این تدبیر آنها کارآیی‌اش را از دست خواهد داد.

هنر وجود ندارد، بلکه این دو یک چیز هستند، و تدبیر، هم از حیث زمان و از حیث اهمیت، مقدم بر بخت است؛ از این رو ابتدا تدبیر پا به عرصه نهاد و کل عالم به صورتی خردمندانه طرح‌ریزی شد. از این روی، فرق گذاشتن میان زندگی بر پایه‌ی طبیعت و زندگی مبتنی بر قانون، و ترجیح دادن یکی بر دیگری، بی‌اساس است. هنر، و از جمله قانون، زاده‌ی عقل است، و عقل عالی‌ترین تجلی طبیعت. این مابعدالطبیعه، اگر بتوان بر اثبات آن موفق شد، بی‌تردید آثار بسیار ژرفی بر نظریه‌ی اخلاقی نیز خواهد گذاشت. جوانان ما با مقدم داشتن یک طبیعت بی‌جان، و مؤخر خواندن روح، جریان علت و معلول را وارونه در نظر گرفته‌اند (۸۹۱e). اشتباه آنها درباره‌ی واقعیت خدایان از همین جا ناشی می‌شود. ابتدا باید روح و خویشاوندان آن، یعنی عقل و هنر، بیابند؛ و آنچه آنها به غلط طبیعت می‌نامند مؤخر از روح و تابع آن است. روح واقعی‌ترین امر طبیعی است؛ و اگر ما فقط بتوانیم اعتقاد خودمان را بر تقدم آن اثبات کنیم، این حقیقت آشکار خواهد شد. روح چون مقدم است، در تمام حرکت‌های جسم نقش علی دارد؛ یعنی، تدبیر عاقلانه را باید علت اولیه دانست، نه اتفاق را.

استدلال با تحلیلی از حرکت آغاز می‌شود. او ابتدا حرکت را به هشت دسته تقسیم می‌کند که مهم‌ترین آن، بنا به علل افلاطونی‌ای که بایستی تا به حال روشن شده باشد، عبارت است از چرخش در یک جا بر حول مرکزی ثابت؛ افلاطون توجه به این نکته را لازم می‌داند که در این نوع حرکت، نقطه‌هایی که در فاصله‌های متفاوتی از مرکز قرار گرفته‌اند مدار کامل خود را در زمان مساوی، یعنی با سرعت‌های متفاوت طی می‌کنند. سپس تقسیم‌های فرضی‌ای را مطرح می‌کند که برخی بر برخی دیگر شمول می‌یابند؛ و سرانجام دو عنوان اصلی به دست می‌آورد که تمام حرکت‌ها در تحت آن دو جای می‌گیرند؛ این دو عنوان که با هدف کنونی افلاطون مرتبط‌اند، حرکت خودانگیخته و حرکت انتقالی (۸۹۴b). فرض کنید سه توپ بیلیارد داریم. توپ A به طرف جلو حرکت می‌کند

و به توپ B برمی خورد، آن هم به طرف جلو حرکت می کند و به توپ C برمی خورد و آن نیز رو به جلو حرکت می کند. روشن است که A با حرکت خودش موجب حرکت C گردید. اما خود A فقط بر اثر ضربه‌ی چوب بلیارد به حرکت درآمد، و چوب را نیز دستی به حرکت درآورد. اگر این سلسله را تا به سرآغاز آن تعقیب کنیم، آخر الامر به قصدِ بازیکن برای زدن آن ضربه می‌رسیم؛ یعنی به یک روح زنده. ماده‌ی بی جان ایستا است، هیچ وقت نمی‌تواند حرکتی را آغاز کند، اگرچه قادر است آن را منتقل سازد. اگر مجموع جهان همچون توده‌ای آرام و ساکت بود، چنانکه خیلی‌ها معتقد هستند که زمانی چنین بوده است، این سکون را فقط یک حرکتِ خودانگیخته می‌توانست برهم زند، و بنابراین همین حرکت است که علت اصلی و نهایی هر حرکت انتقالی‌ای محسوب می‌شود. افلاطون در اشاره به ساکن بودن جهان بی‌تردید آناکساگوراس را مد نظر داشته است.^{۱۴۳} کسی که به نظر می‌آید در نسبت دادن حرکت بنیادین به عقل نیز بر خود افلاطون پیشی گرفته است. اما، چنانکه می‌دانیم، افلاطون آناکساگوراس را از این جهت محکوم می‌کند که او نتوانست اختراع خودش را به کار گیرد و باز هم پدیدارها را فقط به علت‌های مادی نسبت داد، علت‌هایی که «ضروری» هستند نه تدبیری.^{۱۴۴}

ممکن است برخی‌ها در این جا ضعیف‌ترین نکته را در چیزی ببینند که به

۱۴۳. عبارت *ει σταιη πως τα παντα ηρημονυτων τον απειρον χρονον κινησιν εμπτοιησαι τον νουν* آناکساگوراس (A95a) را سخن ارسطو درباره‌ی نظریه‌ی آناکساگوراس (*ομου παντων οντων και ۳۰۱a۱۲*) طبیعیات، ۲۵۰b۲۵؛ همچنین آسمان ۳۰۱a۱۲ *των τοιουτων*) افلاطون این نظریه را به *(εξ ακινητων γαρ αρχεται κοσμοποιειν* *οι πλειστοι* نسبت می‌دهد که بیانی است مبالغه‌آمیز، اگرچه آناکساگوراس بی‌تردید پیروانی غیر از آرخلایوس نیز داشته است. نمی‌توان گفت او می‌خواست اتمیان را نیز جزو این دسته قرار دهد.

۱۴۴. رک: فایدون ۹۷b و بعد.

صورتی نامهربانانه (اگرچه نه به آن علت) «نیای پست استدلال‌های هستی‌شناختی» نام گرفته است.^{۱۴۵} اکنون برای افلاطون مشکل نیست که بگوید هر آنچه خودش را حرکت می‌دهد زنده است (معادل یونانی زنده ام پسوخون، «ذی‌روح»، است)؛ و در تعریف زندگی یا روح بگوید: «حرکتی که می‌تواند خودش حرکت دهد» و بنابراین علت نهایی هر حرکت، تغییر و پیدایشی است (۸۹۵a-۹۶b).^{۱۴۶} اما روح در نظر او دو کار انجام می‌داد: منبع حرکت بود و جایگاه اندیشه، قصد و اراده. و اگر روح بر جسم تقدم دارد، پس صفت‌های آن نیز مقدم بر صفت‌های جسمانی هستند، و افلاطون بی‌درنگ از این جا نتیجه می‌گیرد که «رفتارها، منش اخلاقی، آرزو، حسابگری، باورهای درست و حافظه، همگی مقدم بر درازا، پهنا، ژرفا و سختی اجسام هستند» (۸۹۶c-d).^{۱۴۷} جا دارد این سخن او را به خاطر آوریم که نه تنها حشرات و کرم‌ها، بلکه حتی گیاهان نیز از زندگی و حتی از احساس بهره‌منداند (تیمایوس ۷۷a-b). این امکان هست که یک موجود فقط از پایین‌ترین صورت روح بهره‌مند باشد و دو صورت بالاتر را نداشته باشد، و همین مقدار برای حرکت دادن خویشتن کافی است. چنین نیست که حتی روح‌های بالاتر نیز همگی از عقل و خوبی مطلوبی برخوردار باشند. اخلاق بد نیز در کنار اخلاق خوب وجود دارد، و آرزوها و حسابگری‌ها ممکن است در جهت بدی سوق یابند. نفرت نیز، همچون عشق،

145. King-Farlow and Rothestein, *PQ* 1964, 18.

۱۴۶. درباره‌ی معنای اعم کنسیس - که «حرکت» ترجمه می‌کنم - رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۹۸، یادداشت ۹۶.

۱۴۷. این ترکیب انگیزه با جنبه‌های معرفت بخش و اخلاقی پسوخه در چندین محاوره دیده می‌شود و پیش از این سخنانی در آن مورد داشته‌ایم. برای تیمایوس، رک: ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۷۰ و بعد؛ و برای دیگر محاورات به ج ۱۴، صص ۲۳۵ و بعد، ج ۱۵، ص ۲۲۳، و (به ویژه) ج ۱۴، صص ۳۵۴ و بعد.

از صفات روح است؛ روح می‌تواند «جامه‌ی عقل بر تن کند» یا «با بی‌خردی همدم شود» (۸۹۷a-b). «باید پذیرفت که روح علت خوب و بد، زیبا و زشت، عدالت و ستم و هر صفت متضاد دیگری است، چرا که گفتیم روح علت هر چیزی است» (۸۹۶d). روح تمام حرکات‌ها و صفتهای جسمانی ثانوی را همچون یک ابزار به کار می‌گیرد: رشد و ذبول، تجزیه و ترکیب اجسام، گرما و سرما، وزن، رنگ‌ها، مزه‌ها، اختلاط. وجود شرّ، و حرکت نامنظم، باعث می‌شود که میهمان آتنی بگوید دست کم دو روح در کار عالم دخالت دارند، یکی خوب و دیگری بد. مهار عالم در دست کدام یک از این دو است؟ خوب، اگر جریان کل عالم به گونه‌ای باشد که با عقل هماهنگی داشته باشد آن را به روح خوب نسبت خواهد داد، اما اگر با بی‌خردی خویشاوند باشد، به روح بد. تیمایوس حتی مطلب را ادا کرده است. او در این جا از طبقه‌بندی پیشین حرکت استفاده می‌کند. حرکتهای عقل به گردش بر دور یک محور شباهت دارد، به طور یکنواخت بر پایه‌ی طرح منظم و واحدی حرک می‌کند و موضع یکسانی را نسبت به دیگر چیزها نگه می‌دارد.^{۱۴۸} پس از این مطلب، با استناد به نظم کلی، هماهنگ بودن و چرخشی بودن حرکتهای آسمانی، می‌توان نشان داد که آنها را، نه فقط روح، بلکه بهترین روح به حرکت وا می‌دارد. افلاطون به دنبال این سخن معانی ممکن حرکت اجسام آسمانی را برمی‌شمارد (به این معانی در ص ۳۳۰ اشاره کردیم)، از جمله اینکه هر جسمی روح ویژه‌ای دارد و این روح‌ها خدا هستند.

و حالا نکاتی چند درباره‌ی نتایج این بحث. اگر ردّ الحاد امر دلپسندی است، باید هدف آن را متذکر شد، تا قانونی را که بر ضد بی‌دینی وضع می‌شود

۱۴۸. ۸۹۸a-b. او این مقایسه را نمونه‌ی خوبی از هنر شبیه‌های لفظی تلقی می‌کند. درباره‌ی مقایسه‌ی میان حرکت دورانی و عقل. همچنین رک: ج ۴ ترجمه‌ی فارسی، ۳۱ و بعد.

توجیه کند. این اقتناع بایستی هم بر پایه‌ی استدلال خشک استوار باشد و هم بر پایه‌ی چیزی که افلاطون فریفتن و مفتون ساختن می‌نامد (۹۰۳b۱). جریان امر به گونه‌ای است که ولاستوس توصیف می‌کند: برای الهیات فلسفی او لازم است به تیمایوس نگاه کرد تا به «الهیات سیاسی» قوانین. عنصر فریب در ردیه‌ای که او بر دو نحله‌ی دیگر کفر^{۱۴۹} دارد، حتی با قوت بیش‌تری آشکار می‌شود؛ استدلال‌های او، پس از مسلم گرفتن وجود خدایان، حول محور این پرسش‌های خطابی می‌چرخند که آیا می‌توان فرض کرد که آنها از همه چیز بی‌خبراند و یا اینکه دست کم از وظایف‌شان به عنوان بالاترین نگهبانان انسان‌ها غفلت می‌ورزند. چنانکه خود آتنی نیز اذعان می‌کند (۹۰۷b)، او در استدلال بر ضد تبهکاران تا حدودی با شور و حرارت سخن گفته است. در احتجاج بر ضد غفلت خدایان از امور انسان‌ها باز هم بر تأثیر کردار ارواح در این جهان بر سرنوشت آنها در جهان آخرت تأکید می‌ورزد. مهار زندگی ما در دستان خود ما است تا به هر صورت که می‌خواهیم زندگی کنیم، اما نحوه‌ی زندگی ما جایگاه آینده‌ی ما را در نظم امور مشخص می‌کند: یا در همان مرتبه می‌مانیم، یا به جای پایین‌تری تنزل می‌کنیم (جایی که معمولاً هادس [جهنم] می‌نامند)، و یا اینکه به مرتبه‌ای بالاتر، یعنی ناحیه‌ی مقدس [بهشت]، صعود می‌کنیم.^{۱۵۰}

مفهوم دو روح متضاد، روح خوب و روح بد، که در به دست گرفتن عنان

۱۴۹. در صص ۸۱ و بعد به این دو نحله اشاره کرده‌ام. برای ویژگی‌های کفر «اپیکوری» (آنتیفون، تراسوماخوس) رک: ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۲۹ و بعد. نوع دیگر، بی‌تردید، باور شایعی است که به هومر بازمی‌گردد.

۱۵۰. ۹۰۴c-۹۰۵a. درباره‌ی ویژگی‌های این فقره رک: ساندرز، *CQ* 1973, 233f. همان‌طور او می‌گوید فاعلیت شخصی خدایان در این جا به حداقل می‌رسد و جریان امور «ظاهراً به صورت خودکار یا نیمه‌خودکار درمی‌آید». می‌توان این نکته را نیز افزود که هر چند افلاطون شعر هومر را درباره‌ی «حکم خدایان» نقل می‌کند، آن را به گونه‌ای «مطابق با نظم و قانون سرنوشت» مطرح می‌سازد (۸، ۹۰۴).

اختیار عالم با یکدیگر رقابت می‌کنند، برخی‌ها را به طور طبیعی به یاد ثنویت خدا و شیطان انداخته است، ثنویتی که افلاطون از اهورامزدا و اهریمن زردشتی برگرفته است و با انکار «دو خدایِ دارایِ اندیشه‌ی متضاد» در سیاستمدار (۲۷۰a) تناقض آشکاری دارد. این برداشت را در بررسی مسئله‌ی کلی شر و منابع آن - که طرح آن را در شرح تثابتتوس مناسب دیدیم - مورد نقد قرار داده‌ایم.^{۱۵۱}

غیبتِ دمیورگِ تیمایوس از قوانین نیز شایسته‌ی توضیح است، اما چنین غیبتی در محاوره‌ای که، همچون تیمایوس داستانِ آفرینش را نقل نمی‌کند، شگفت‌انگیز نیست. برای استدلال کنونی افلاطون، تقدم و برتری یک روح خوب و خردمند کفایت می‌کند. با این حال، افلاطون از «کسی» سخن می‌گوید که جهان را زیر نظر دارد، هر چیزی به دست او مرتب گشته است (συντεταγμενα) تا کل هستی سالم و خوب باشد». حتی کار او را با دمیورگوسِ بشری مقایسه می‌کند، کسی که قطعات خویش را مانند یک مهره‌باز الهی مرتب می‌سازد، و نیز او را «پادشاه‌ما» می‌خواند.^{۱۵۲}

۱۵۱. ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۹۱-۱۸۸. این نکته را باید اضافه کرد که هیچ دلیلی برای تردید در آشنایی افلاطون با آموزه‌ی ایرانی وجود ندارد. درباره‌ی دلبستگی آکادمی به آن آموزه رک: یگر Arist. 131-5؛ او حتی کتاب دهم قوانین از جمله دلایل این آشنایی می‌شمارد: افلاطون «روح جهانی بد در مقابل روح جهانی خوب در قوانین را وامدار زرتشت است». ارجاع او به اینومیس (۱۳۱ یادداشت ۲) به نظر من مستدل نیست، اما بی‌تردید شواهد فراوانی در دست هست. برای ارجاعات بیش‌تر رک: مورو ۴۸۸ یادداشت ۱۶۴. لایزگانگ یگانه کسی است که به شدت منکر هرگونه رابطه با عقیده‌ی ایرانی است (2519 RE)، و مقایسه کنید با

Koster, *Mythe de Platon etc.* . ch. IX.

152. ο του παντος επεμελουμενος 903b5, 904a3-4; δημοουργος 902e5, 903c6; ημων δο βασιλευς 904a6

دو عبارت اخیر اشاره‌هایی هستند (به عقیده‌ی من، آگاهانه اما نه بسیار جدی) به پاره‌ی ←

یادداشت الحاقی:

آیا روح مخلوق است؟

من در بخش ۲ ج ۱۷ (ترجمه‌ی فارسی) به طرفداری از این دیدگاه - که مخالفانی نیز دارد - جرأت ورزیدم که در تیمایوس آفرینش روح به دست دمیورگ را باید اسطوره‌ی محض تلقی کرد و به یک سو نهاد، و اینکه حرکت نامنظم پیشین جسم معلول ضرورتی بی‌جان بوده است (صص ۱۳۴ و بعد). افلاطون در قوانین - که این همه بر روی علت اولی بودن *ψυχη* [روح] برای کل حرکت تأکید می‌ورزد - چه موضعی اتخاذ می‌کند؟ پاسخ این پرسش ممکن است با حالت ویژه ترکیب زبان یونانی مرتبط بوده باشد. معمولاً به دنبال صفت برین حالت اضافی‌ای می‌آید که در زبان انگلیسی، فی‌المثل، این معنا را به خود می‌گیرد: «ایوه، زیباترین زنان»، اما گاهی در هر دو زبان یونانی و لاتین، همین ساختار ممکن است معنای صفت برتر را داشته باشد، آن‌گونه که در تقلید از جمله سازی کلاسیک می‌بینیم: «زیباترین همه‌ی دختران او، ایوه». (درباره‌ی زبان یونانی رک: کویر - گرت، I، II، ۴-۲۲). مثال روشنی از مورد اخیر را در خود قوانین (۹۶۹a۷) ملاحظه می‌کنیم: *των υστερον επιγνωμενον ανδρειοτατος*. پس از این توضیح می‌گوییم افلاطون در کتاب ۱۲، در ۹۶۷d نیز در توصیف *ψυχη* می‌گوید *απαντων ων γονης μετεληθεν* *πρεσβυτατον*، و همین‌طور در ۹۶۶d-e. آیا معنی «کهن‌ترین همه‌ی مخلوقات» است یا «کهن‌تر از همه‌ی مخلوقات»؟ انگلاند و تیلور معنای اخیر را برگزیده‌اند، و ساندرز نیز از آن دو پیروی کرده است. اگر افلاطون این معنا را مد نظر داشته باشد مشکلی در کار نیست، اما چون هر دو معنا را می‌توان به او

← اسرارآمیز ۵۲ در هراکلیتوس (ج ۵ ترجمه‌ی فارسی). تعبیر *νοϋς ο το παν διακεκοσμηκως* در کتاب دوازدهم (۹۶۶e)، باز هم به تیمایوس نزدیک‌تر است.

نسبت داد، لازم است دیگر شواهد را نیز بررسی بکنیم. در ۵-۸۹۲c۴ می‌گوید روح «مقدم‌ترین امر طبیعی است زیرا *εν πρωτοις γεγενημενη*»، که ساندرز در ترجمه‌ی آن به درستی می‌نویسد «یکی از اولین چیزهایی که آفریده شده‌اند». همچنین در ۱۰b۸۹۶ به عبارت *ψυχην μεν προτεραν γεγονεναι σωματος* برمی‌خوریم، و در ۸۹۴d می‌خوانیم که حرکت خودانگیز یعنی روح، *και πωμη*، *πρωτον γενεσει τε* است، و این سخن خواننده را به یاد تیمایوس ۳۴c *σωματος* (ج ۱۷) ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۹۰). در ۸۹۲a می‌گوید تقریباً همه‌ی انسان‌ها از طبیعت و نیروی روح بی‌خبراند، «به ویژه درباره‌ی پیدایش آن، یعنی اینکه آن یکی از اولین چیزهایی است که پیش از همه‌ی اجسام به وجود آمده‌اند». در کتاب ۱۰ قوانین هیچ اشاره‌ای به حرکت‌های آشفته در «پذیرنده‌ی» ای که بر آفرینش روح جهانی به دست دمیورگ، یعنی عقل محض، تقدم دارد، به چشم نمی‌خورد، اما افلاطون در این کتاب، برخلاف تیمایوس، تصریح نمی‌کند که داستانی درباره‌ی جریان آفرینش و انتظام عالم عرضه می‌دارد. حتی با این حال نیز می‌گوید (در ۸۹۷a-b، در جمله‌ای بسیار پیچیده) روح، که حرکت‌های اصلی جسم را رهبری می‌کند (*αγει*)، آنها را «به کار می‌گیرد» و همین‌طور حرکت‌های ثانوی‌ای را که این حرکت‌های اصلی عامل آنها هستند. روح این کار را از راه عامل‌هایی که متناسب با خودش است - اراده، تدبیر، عقیده، عشق و غیره - انجام می‌دهد. (رک: ۸۹۷a-b). همین سخن تأییدی است بر اینکه حرکت‌های پذیرنده‌ی تیمایوس در دوره‌ی مقدم بر آفرینش، معلول روح نبوده‌اند (ج ۱۷) ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۳۴ و بعد)، زیرا فقط بر اثر علت‌های جسمانی محض به وجود آمده‌اند. بنابراین اگر بتوان گفت که تیمایوس می‌گوید مواد خام جسمانی وجود داشته‌اند و این مواد پیش از آنکه به وسیله‌ی روح مهار شوند، دستخوش حرکت آشفته و بی‌قراری بوده‌اند که فقط از شرایط جسمانی‌ای چون

فقدان تعادل ناشی می‌شد، مطلبی در قوانین نیست که با این تعلیم منافات داشته باشد. تعبیر «مواد خام جسمانی» (که برای ما غریب می‌نماید) ضرورت دارد زیرا جسمی که ما می‌شناسیم (به عقیده‌ی افلاطون) ترکیبی است از چهار عنصر؛ و این عناصرها و ترکیب‌های آنها هستند که پس از روح به وجود می‌آیند. آنها در دوره‌ی قبل از روح، یعنی در دوره‌ی پیش از آفرینش اشیا، فقط به صورت خام وجود داشته‌اند. وقتی افلاطون می‌گوید روح مقدم بر جسم است، منظورش آتش، هوا، خاک و آب هستند، نه حالت‌های اولیه و عاری از صورت آنها در پذیرنده‌ی سیوروت که هنوز شایسته‌ی این نام‌ها نیستند (تیمایوس ۵۱a-b). به همین دلیل است که او می‌تواند در هر دو محاوره بگوید روح بیش از جسم پا به عرصه‌ی هستی نهاد، اگر چه پیدایش آن در واقع فقط بر اجسام بسیط جهان و ترکیب‌های آنها تقدم داشته است.

شاید کوشش برای تلفیق میان سخنان بسیار متفاوت افلاطون در این دو عرصه‌ی الهیات و کیهان‌شناسی، بسیار نابه‌جا باشد. پیچیدگی دیگر در این جاست که *Nous* (یا خدا، یا دمیورگ) بی‌تردید نامخلوق است؛ و در عین حال که افلاطون در جاهایی که اهمیت دارد میان *Nous* و $\psi\upsilon\chi\eta$ فرق می‌گذارد، در جاهایی دیگر چنین می‌نماید که آن را فقط در $\psi\upsilon\chi\eta$ قابل تحقق می‌داند. امیدوارم نشان داده باشم که این تمایز برای او واقعی و مهم بوده است (ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۹ و بعد، ص ۱۴۱، یادداشت ۹۸)، اما نمی‌توان مطمئن بود که او همیشه آن تمایز را در پیش چشم داشته است. با ملاحظه‌ی تمام جوانب، می‌توان این نتیجه‌گیری را محتمل‌تر از همه دانست که روح در قوانین و در تیمایوس نامخلوق نیست اما «یکی از اولین مخلوقات» است که به دست پادشاه الهی‌ای که سامان هر چیزی از اوست، پا به عرصه‌ی هستی نهاده است. اما شاید افلاطون اولین سرزنش‌کننده‌ی ما باشد، هرگاه در اعمال نظر بر پیش از آغاز عالم، توقع پیدا کردن «تبیین‌هایی کاملاً منقح و از هر جهت

سازگار» (تیمایوس ۲۹c) را داشته باشیم.

۵

نگاهداشتِ قوانین:

شورای شبانه

جامعه باید شامل اصل خاصی باشد و براساس آن اصل همان برداشتی را از انجمن سامانمند داشته باشد که تو به عنوان قانونگذار در هنگام وضع قوانین در نظر داشتی.

جمهوری ۴۹۷c-d

عیب قوانین، در نظر بسیاری از اندیشمندان جدی، ثابت اندیشی بیش از اندازه‌ی افلاطون است که نمی‌توان آن را از پشتونه‌ی مابعدالطبیعی‌اش، به ویژه وجود صورت‌ها، جدا کرد.^{۱۵۳} او معتقد است که انسان می‌تواند بهترین حکومت ممکن و دستورالعمل‌های قانونی آن را، دست کم به صورت کلی، پی‌ریزی کند

۱۵۳. هیچ کس در توضیح این نکته به اندازه‌ی پوپر موفق نبوده است. رک: I, pp. 35-8, etc. OS.

و بنابراین هرگونه تغییر بنیادی محتملاً به سوی بدی گرایش خواهد داشت. افلاطون این سخن را به گونه‌ای نسبتاً جانبی در ارتباط با مقررات مربوط به قربانی‌ها و رقص‌ها مطرح می‌سازد.^{۱۵۲} او ابتدا به طرز معقولی می‌گوید بسیاری از جزییات این مراسم را کسانی که در سمت اجرایی قرار دارند فقط در پرتو تجربه می‌توانند مشخص کنند. در مورد مراسم قربانی و رقص^{۱۵۵} به ده سال، در هر سال یک بار، و با صلاحدید قانونگذار اصلی در صورت زنده بودن، به بازنگری قوانین اقدام خواهد شد. از آن پس باید آن را تغییرناپذیر تلقی کنند و «در کنار دیگر قوانینی ثبت کنند که قانونگذار ابتدا وضع کرده است». محققان معمولاً می‌گویند منظور افلاطون این است که کل نظام قانونی جامعه تغییر ناپذیر است، اما این‌گونه اطلاق کلی بخشیدن به این سخن افلاطون شیوهی بسیار غریبی است، فقط می‌توان گفت معنای عبارت این است که قوانین بازبینی شده درباره‌ی مراسم قربانی و رقص در کنار آن دسته از قوانین مربوط به موضوع ثبت خواهند شد که دست نخورده باقی مانده‌اند.^{۱۵۶} افلاطون می‌گوید

۱۵۴. ۷۷۲a-b. این فقره‌ی جنجالی را در این جا باید به طور کامل مد نظر قرار داد، چرا ملاحظه‌ی قسمت‌هایی از آن [و نادیده گرفتن دیگر قسمت‌ها] موجب اخذ نتایج متفاوتی از سوی گذشتگان شده است. همچنین مقایسه کنید با ستایش از ثبات قوانین مصری در باب هنرها در ۶۵۶d-۵۷b و با استدلال‌هایی بر ضد نوآوری در تعلیم و تربیت در کتاب ۷، ۷۹۷a و بعد.

155. *ων περι*, 772b6.

۱۵۶. مورو عملاً در صص ۲۰۰ و ۲۷۰ به چند موضوع دیگر نیز اشاره می‌کند که قوانین مربوط به آنها نیازمند تکمیل یا بازبینی خواهند بود. در جاهای دیگر اشاره‌ای به محدودیت ده ساله صورت نگرفته است. گاهی نیز افلاطون بیان حکم را برعهده‌ی آیندگان می‌گذارد، فی‌المثل در ۷۲۱b: کسانی که تن به ازدواج می‌دهند، جریمه خواهند شد و امتیازات خود را از دست خواهند داد، *χρημασι μεν τοσοις και τοσοις, τη και τη δε ατιμια* [فلان مقدار باید جریمه بدهند و از فلان امتیاز محروم شوند].

حتی پس از آن هم اگر ضرورتی برای تغییر پیش آید، در صورت رأی مثبت همه‌ی کارکنان اداری، مجمع عمومی، کاهنان معابد، چنین تغییری اعمال خواهد شد.

منظور او در جاهای دیگر بیش‌تر آشکار می‌شود. آنچه باید به هر بهایی ثابت بماند (به بیان خود او در کتاب ۶) هدف اخلاقی قوانین بنیادی اوست، اینکه هر کسی - اعم از مرد و زن، جوان و پیر - باید به فضیلت روحانی‌ای که شایسته‌ی انسان‌هاست دست یابد. اما در کار هر قانونگذار فانی‌ای به ناچار خلأها و کوتاهی‌هایی مشاهده خواهد شد. آرزوی او مربوط به آیندگانی خواهد بود که همین آرمان‌ها را دارند و می‌توانند هر موردی را که عدم صلاحیت آن و تحقق آنها به اثبات رسیده باشد، اصلاح کنند. این افراد در این مورد همان نوموفولاکس (پاسداران قانون) هستند، کسانی که باید خردمندی و فرهیختگی کافی داشته باشند تا بتوانند در هنگام ضرورت، قانونگذاری کنند.^{۱۵۷} آنچه گفتیم قانون خاصی نیست که بخواهیم پایدار بماند بلکه فلسفه‌ی زندگی‌ای است که زیرساختِ کل نظام را تشکیل می‌دهد. افلاطون در کتاب آخر، ضمن توضیح وظایف شورای شبانه (که شامل ده نوموفولاکس ارشد خواهد بود)^{۱۵۸} می‌گوید (۹۶۰b):

بدین ترتیب قانونگذاری ما به خوبی پایان می‌پذیرد، اما فقط با انجام

۱۵۷. ۷۶۹a-۷۱a. برای نوموفولاکس رک: ص ۳۳ بالا، و برای تفصیل مطلب به مورو ۱۹۵-۲۱۵. دولتمردانی به این نام در برخی جوامع آن زمان وجود داشته‌اند، اما نه در سازمان سیاسی اداری آتن.

۱۵۸. بدین ترتیب واگذاری بازنگری به نوموفولاکس تا حدودی محفوظ می‌ماند، اما تبدیل آن به مجموعه‌ی تازه و پیچیده‌تر، تغییر سازمانی‌ای را نشان می‌دهد که با کتاب ۶ هماهنگی کاملی ندارد.

دادن، به دست آوردن یا تأسیس کردن یک چیز نمی‌شود گفت که به هدف رسیده‌ایم. شما باید ابتدا دوام کامل و همیشگی آفریده‌تان را تضمین کنید تا بتوانید احساس کنید که تمام کارهای ضروری را انجام داده‌اید... به نظر من قوانین ما یک چیز کم دارد، و آن اسبابی است که آنها را تا آن جا که ممکن هست پایدار گرداند.

این کاستی را شورای شبانه جبران خواهد کرد، و ما حالا باید به توضیح آن پردازیم.^{۱۵۹} این شورا به منزله‌ی عقلِ رسمیت یافته عمل خواهد کرد (۹۶۵a)، و بنابراین لازم است که اعضای آن تعلیمات طولانی‌تر و بیش‌تری را دیده باشند. آنها در واقع فیلسوف خواهند بود، همانند پاسداران^{۱۶۰} یا فیلسوف پادشاهان جمهوری. آنها خودشان قوانین ابتدایی‌ای را وضع نخواهند کرد، اما اگر آنچه مورد نیاز ما بود تنها پایبندی مکانیکی‌ای بود به متن مقررات گذشته، در آن صورت نیروی پلیسی‌ای که از «باورِ درست» برخوردار است بی‌تردید سودمندتر از این خردمندان می‌بود، کسانی که برای احراز صلاحیت جهت پاسداری اصیل قانون‌ها، بایستی ماهیت واقعی آنها را بشناسند و بتوانند آن ماهیت را در قالب کلمات توضیح دهند و آن را در عمل پیاده کنند، یعنی بتوانند داوری کنند که کدام عمل ذاتاً خوب یا بد است و کدام نیست» (۹۶۶b). آنها باید فضیلت را به

۱۵۹. برای جزئیات بیش‌تر رک: مورو، فصل ۰۹. او در ص ۵۰۰ (و مقایسه کنید با ۵۰۳، یادداشت ۶) تذکر می‌دهد که برخی محققان (نه خود او، ص ۵۰۳) این شورا را نوعی الحاق دانسته‌اند که افلاطون، یا شاید فیلیپ اوپوسی، بعداً صورت داده است، و نمی‌توان آن را با مقرراتی که تا این جا توصیف شده‌اند، تلفیق داد. به عقیده‌ی من، درست برعکس آنها، باید گفت این تدبیر در نظر افلاطون گلِ سرسید یا اوج اثر را تشکیل داده است. مسئله‌ی تلفیق با دیگر جاهای اثر را مورو به حد کافی بررسی کرده است.

۱۶۰. افلاطون در عمل به راحتی از اصطلاحات جمهوری استفاده می‌کند، و آنها را به این نام می‌نامد (۹۶۴c۷، e۲، ۹۶۵c۱۰، ۹۶۸d۱، ۹۶۹c۲).

صورت تمام و کمال دارا باشند، وحدت و کثرت آن را بفهمند، و بدین ترتیب هدف نهایی قوانین را درک کنند و فقط در پی تحقق آن باشند. البته درست است که بدین ترتیب بخش عمده‌ی قوانین افلاطون تغییر ناپذیر خواهد ماند، زیرا او اضافه می‌کند که دگرگونی قوانین و سنت‌ها از دگرگونی‌های اهداف نشأت می‌گیرد، حکومت‌های دیگر ممکن است قدرت را هدف خود قرار دهند، یا به اصطلاح آزادی را، و یا حتی ثروت مادی را به بهای آزادی، با این حال قانون مدون فقط به صورت اسباب باقی می‌ماند. پاسداران بایستی فقط هدف را مد نظر دهند.^{۱۶۱}

نام این شورا از آن خود افلاطون است، و آن مقدار که به نظر می‌آید گمراه کننده نیست. علت نامگذاری این است که اعضای آن بایستی با یکدیگر (نه حتی در خاموشی شب بلکه) از سپیده دم تا طلوع خورشید ملاقات کنند؛ افلاطون زمانی را انتخاب کرده است که آشفتگی ذهنی اعضای شورا از سوی دیگر امور، اعم از امور عمومی یا شخصی، به حداقل ممکن رسیده است. اعضای شورا عبارتند از: (۱) ده تن از بزرگ‌ترین پاسداران قانون (نوموفولاکس)؛ (۲) رؤسای فعلی و سابق آموزش و پرورش؛ (۳) کسانی که نشان برجستگی به دست آورده‌اند؛ (۴) گروه برگزیده‌ای که دیگر اعضا از میان کسانی انتخاب می‌کنند که برای مطالعه‌ی قوانین دیگر جامعه‌های یونانی به خارج از شهر سفر کرده‌اند (ص ۳۳۳ بالا)؛ (۵) تعدادی از مردان جوان‌تر، میان سی تا چهل ساله، که استعداد استثنایی‌ای از خود بروز داده‌اند. هر کدام از اعضای گروه‌های (۱) تا (۴) یکی از این جوانان را برای جلسه‌ای دعوت خواهند کرد که در آن جا، بی‌آنکه خودش بداند، اعضای دیگر او را زیر نظر خواهند گرفت.^{۱۶۲} وظیفه‌ی شورا

۱۶۱. این توصیف به مقدار زیادی وامدار مورو است، و چنانکه روشن خواهد شد، با این نتیجه‌گیری او در ص ۵۰۱ موافق است که «نگاهداشت قوانین چیزی است بالاتر از ابقای دستورالعمل‌هایی که به صورتی خشک و عاری از تأمل بر آنها پایبند باشند.»

عبارت است از حفظ قوانین جاری، با زیر نظر گرفتن مستمر آنها، و کوشش برای اعمال بهبودهای ممکن در آن. عبارت افلاطون در این مورد به قرار ذیل است (۹۵۱e-۵۲a):

مباحث آنها در آن جلسات بایستی مربوط باشد به قوانین شهر خودشان و هر نکته‌ی مهمی درباره‌ی آنها که یحتمل از دیگر جاها آموخته‌اند؛ و نیز هرگونه مطالبی که بررسی آنها ممکن است بر این مباحث پرتوافکند، و غفلت از آنها مسایل قانونی را با مشکل و ابهام بیش‌تری روبه‌روسازد.

هر جامعه در اندرون خودش نیازمند مجمعی است که فهم کاملی از هدف حکومت، راه‌های رسیدن به آن هدف، و چستی قوانین دارد، و می‌داند که چه کسانی به بهترین وجه می‌توانند به آن هدف راه یابند. جامعه‌ای که چنین رهبرانی نداشته باشد از عقل و ادراک بی‌بهره است و کارهای آن به طور اتفاقی پیش خواهد رفت (۹۶۲b-c). مجریان، و گروه عمده‌ی نوموفولاکس، بر پایه‌ی باور درست عمل خواهند کرد، اما فقط در صورتی که بر گروهی از فیلسوفانی متکی باشند که رهبری آنها از دانش اصیل الهام می‌گیرد.^{۱۶۳} هدف حکومت،

← ۱۶۲. ۹۵۱d-e، ۹۶۱a-b. انگلاند (Laws II, 636) کل اعضا را حدود ۶۶ تن حدس می‌زند. بین دو تفسیر، اندک تفاوتی وجود دارد. در ۹۵۱d گروه (۳) فقط کاهنانی هستند که بر *αριστεια* دست یافته‌اند.

163. *οὕτως εἶδεναι* 966b.

مقایسه کنید با کتاب ۱، ۶۳۲c: «وقتی قوانین قانونگذار تکمیل شد، او برای آن پاسدارانی بر خواهد گزید که برخی از روی دانش عمل خواهند کرد و برخی دیگر بر پایه‌ی باور درست» (این سخن از این حیث نیز شایان توجه است که به خوبی نشان می‌دهد که افلاطون شورای شبانه را از همان اول در نظر داشته است). تمایز فلسفی میان *ορθη* یا *αληθης διυξα* [باور درست یا ←

همان‌طور که آنها پیش از این به توافق رسیده‌اند،^{۱۶۴} عبارت است از تقویت آرته، و به طور مشخص تر تقویت فضیلت انسانی. بنابراین لازم است خود پاسداران بلند مرتبه دارای فضیلت باشند (۹۶۲d، ۹۶۴d) و بتوانند تجلی‌های مختلف را تشخیص دهند و بر دیگران روشن سازند (این تجلیات عدالت، شجاعت و امثال آنها هستند) و نیز بر تشخیص و توضیح رابطه‌ی آنها با یکدیگر و اصل واحدی که آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد و اطلاق نام واحد آرته را بر آنها توجیه می‌کند توانا باشند.^{۱۶۵} به عبارت دیگر، اعضای شورا بایستی هم نام آرته را بشناسد و هم تعریف آن را (۹۶۴a)، و برداشت‌های او در این مورد بالاتر از برداشت‌های عامه‌ی مردم^{۱۶۶} باشد، فقط انجمنی که دارای چنین کیفیتی باشد می‌تواند به منزله‌ی روح و سرجامه - که جایگاه عقل و احساس هستند - عمل بکند و ساختار سیاسی و اجتماعی آن را تضمین کند (۹۶۱d). اعضای جوان‌تر که به دلیل موهبت‌های طبیعی برجسته و نیروی تیزبینی‌شان برگزیده شده‌اند، به منزله‌ی چشم و گوش جامعه خواهند بود. اعضای مسن‌تر به مثابه عقل عمل خواهند کرد و گزارش‌های رسیده از شهر و حومه‌ی شهر را که دسته‌ی جوان‌تر در اختیارشان گذاشته‌اند، تجزیه و تحلیل خواهند کرد و با آنها به بحث خواهند پرداخت و در میان آنها دوام کل جامعه را تضمین خواهند کرد (۹۶۴b-۶۵a).

← حقیقی] و *επιστημη* [دانش] را در منون، جمهوری و دیگر محاورات بارها دیده‌ایم. نگاه کنید به ج ۴ [متن انگلیسی] ماده‌های «دوکسا»، «دانش». (واژه‌ی اخیر در چاپ اول مشوش آمده است. پس از ارجاعات منون، افزوده شود: «(فایدون) ۳۴۸ و بعد، (میهمانی) ۳۶۸، (فایدروس) ۴۱۶ یادداشت ۲). [نمایه‌ی موضوعی را در ویرایش دوم خواهیم آورد - م.]

۱۶۴. ۹۶۳a؛ مقایسه کنید با ۳۱a-۳۰e، صص ۳۳۵ و بعد بالا.

۱۶۵. مطالبی را که در این مورد می‌گوییم باید با همین موضوع در سیاستمدار مقایسه کرد. رک: ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۵۷ و بعد.

۱۶۶. ۹۶۸a *δημοσσαι αρεται*. مقایسه کنید با *δημοτικη και πολιτικη αρετη* در فایدون ۸۲a-b. «نتیجه‌ی عادت به گونه‌ای عاری از استدلال فلسفی».

برای اینکه پاسداران (نامی که هم اکنون بر اعضای شورای شبانه اطلاق شد)^{۱۶۷} با این مرتبه عالی تناسب داشته باشند، بایستی بیش از دیگر شهروندان آموزش ببینند و تربیت بیابند. مهم‌تر از همه پرداختن به فضیلت (آرته)، خوبی و زیبایی هنر است، این کار به او می‌آموزد که «نه تنها بر کثیر توجه کند، بلکه به سوی واحد نیز گام بردارد و آن را درک کند، و پس از درک آن واحد، دیدگاه اجمالی‌ای نسبت به بقیه داشته باشد و آنها را به آن مرتبط سازد ... هیچ کس نمی‌تواند برای بررسی و مطالعه‌ی یک موضوع راهی مطمئن‌تر از این پیدا کند که از طریق افراد کثیر و نامتشابه به سوی صورتی واحد نظر اندازد.» این همان دیالکتیکی است که در سوفسطایی آن را نشان فیلسوف اسیل خواندیم.^{۱۶۸} سپس نوبت به الهیات می‌رسد (۹۶۶e). پاسدار باید بتواند وجود و قدرت خدایان را اثبات کند، و در این مورد به دو نکته‌ای که در کتاب ۱۰ اثبات شده‌اند نظر خاصی داشته باشد: (i) تقدم و الوهیت روح و برتری آن بر تمام انواع اجسام، (ii) گردش منظم اجسام آسمانی به مثابه دلیلی بر عقلی که مهار همه چیز را در دست دارد.^{۱۶۹} برای این منظور، لازم است آنها در برخی دانش‌های کمکی نیز

۱۶۷. آنها پاسداران واقعی (*τους οντως φυλακας*) (۹۶۸b) قوانین هستند، و با کل مجمع نوموفولاکس فرق دارند. برای مقایسه با پاسداران جمهوری رک: ساندرز، 1962, 44-6. *Eranos*. افلاطون در ۹۶۵c آنها را *τους της θείας πολιτειας φυλακας* می‌نامد. در کجای این سخن خطایی فرویدی نهفته است؟ مقابله کنید با تأکید بر اینکه (۷۳۲e) جامعه‌ی ما بایستی مرتبه‌ی بشری داشته باشد؛ این جامعه از آن انسان‌هاست نه خدایان. اگر افلاطون در موردی از قوانین به سوی ایده باوری جمهوری تمایل پیدا کرده باشد، این مورد همان بحث تعلیم و تربیت پاسداران جدیدش خواهد بود.

۱۶۸. ۹۶۵b-c. مقایسه کنید با سوفسطایی ۲۵۳d-e که در ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۴۹ و بعد ترجمه شده است. برای تعبیر مشابه در فایدروس ۲۶۵d و بعد، و جاهای دیگر، سیاستمدار ۲۸۵a-b و فیلبوس ۱۶c-۱۸d به ترتیب رک: ج ۱۴، ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۶۷، ج ۱۶، صص ۳۱۵، ج ۱۷، صص ۲۸ و بعد.

۱۶۹. ۹۶۶e. این حقایق را می‌توان برای هر کسی به عنوان بخشی از آموزش و پرورش ثانوی تعلیم ←

مهارت یابند (افلاطون بیش تر از این توضیح نمی دهد، اما با استفاده از جمهوری و تیمایوس می توان ریاضیات و موسیقی لازم را اضافه کرد).^{۱۷۰} او از آن پس ... دانش خویش را برای تقویت عادت های اخلاقی و مطابق قانون به کار خواهد گرفت.^{۱۷۱}

نخستین وظیفه ی کلینياس و همکاران او، در مقام تأسیس جامعه، این است که فهرست اولیه ی پاسداران را تهیه کنند، و برای این منظور تناسب سنی،

← داد (Pl. I, 682) این جا موضوع به مفاہیم کاملاً بنیادی مربوط می شود... دانش آموزان، مانند فرزندان ما، وقایع را به عنوان باورها فرامی گیرند؛ از عهده اش برمی آیند.»

آنها در آن صورت باور درستی در آن مورد پیدا می کنند، اما پاسداران ناچار خواهند بود آن را از روی دانش بر کسانی چون جوانان گستاخ کتاب ۱۰ اثبات کنند. اگر به دلبستگی همیشگی افلاطون بر ستاره شناسی در این تاریخ کم تر تأکید ورزیده ام، برای جبران آن کوتاهی می توان به کتاب ای. مولا *Studies in Eudoxus' Homocentric Sphere* 408. E. Moula, مراجعه کرد؛ او در آن جا فقرات متعدد ستاره شناختی محاورات را گرد آورده است.

۱۷۰. واژه ی *μαθηματα* در ۹۶۷e۲ دوپهلو است: هم بر ریاضیات دلالت می کند و هم بر دانش ها به طور کلی. بر همین منوال *μαθηματων δυναμεισιν* را در ۹۶۸d۲ که معمولاً «توانایی عقلانی» ترجمه می کنند، می توان به معنای استعداد ریاضی نیز دانست.

۱۷۱. در این جا خودم را بیش تر به متن افلاطون پایبند نگه می دارم، و کلمات حذف شده (۹۶۷e۲-۳) مبهم هستند. «آنچه را که در میان آنها مشترک است با چشم کسی چون فیلسوف بنگرد» (ساندرز)؛ «رابطه ی میان آن بررسی و دانش هارمونی را دریابد» (انگلاند)؛ «حلقه هایی را دریابد که آنها را به موسیقی پیوند دهد» (تیلور). کرومبی نیز (EPDI, 175) از «رابطه ی میان موسیقی و این چیزها» سخن می گوید. بحتمل حق با اکثریت است، اگرچه من تا حدودی درباره ی دلالت و ساختار نحوی *τα κτα την μουσαν* تردید دارم. ساندرز در «فلسفه» ترجمه کردن *μουσα* از چرنیس پیروی می کند. این برداشت بی تردید پشتوانه ی افلاطونی دارد. رک: ساندرز در *BICS suppl. 28 note 10*، با ارجاع به چرنیس *Gnomon* 1953, 377 n.1.

عقلانی و اخلاقی آنها را به دقت مد نظر قرار دهند. در مورد مطالبِ دیگر لازم است بگوییم: کشف اینکه آنها چه چیزی را باید بیاموزند دشوار است، و تهیه‌ی جدولِ زمانی - اینکه چه مدت و از چه زمانی کدامین موضوع را باید شروع کنند - نیز مواردی ندارد. از خود دانش آموزان نمی‌توان انتظار داشت که بدانند آموختنِ چه چیزی برآزنده و به موقع (*προς καιρον*) است، مگر اینکه دانش آن موضوع در اندیشه‌های آنها رسوخ کرده باشد.^{۱۷۲} از این رو بی‌آنکه آن را در پرده‌ی اسرار پیچیده باشیم، باید اعتراف کنیم هیچ طرح روشنی را نمی‌توان از حالا تهیه کرد (۹۶۸e). میهمان آتنی در پایان می‌گوید: به قول معروف کل کار ما هنوز ناتمام است و ما باید بر بخت و اتفاق تکیه کنیم، و منتظر باشیم تا ببینیم مهره در کدام سو خواهد افتاد. او جرأت خواهد ورزید و دیدگاه‌های خودش را درباره‌ی تعلیم و تربیت عرضه خواهد کرد، اما این گستاخی واقعاً وحشت‌انگیز و بلکه منحصر به فرد است.^{۱۷۳} حالا برعهده‌ی کلینیاس است که شهر نو بنیادش را تأسیس کند. این کار آوازه‌ی نیکی برای او به ارمغان خواهد آورد، و اگر موفق نشود باز هم به دلیل شجاعت بی‌حدی که نشان داده است مشهور خواهد شد. آنچه تردیدپذیر نیست این است که هرگاه انجمنی متشکل از رایزنان فیلسوف - که به خوبی انتخاب شده و به نیکی تربیت دیده‌اند - واقعاً به وجود آید، باید کل زمام امور جامعه را به دست آنها داد. بدین ترتیب محاوره پایان می‌یابد، در حالی که

۱۷۲. عین عبارت افلاطون را ترجمه می‌کنم، اگرچه باز هم به یقین نمی‌دانم که منظور او چیست. ظاهراً می‌خواهد بگوید هیچ کس نمی‌تواند زمان مناسب برای مطالعه‌ی موضوعی را تشخیص دهد، مگر اینکه در آن موضوع استاد شده باشد. تاران این فقره را تا حدودی غیر منطقی می‌یابد (Academica 24).

۱۷۳. این وسوسه وجود دارد که افلاطون وقتی در ۹۶۹a از خطرناک بودن کارش سخن می‌گوید، همان مطلبی را در نظر دارد که در جمهوری (۴۹۷d، ۵۳۷e) اظهار نظر کرده است: جامعه نمی‌تواند به فلسفه بپردازد مگر اینکه خودش را تباه ساخته باشد، و متخصصان دیالکتیک ممکن است بی‌قانونی را به ارمغان آورند.

کلینیاس و مگیلوس هر دو قبول دارند که هرگاه مهمان آتنی از همکاری آنها دریغ ورزد، ناچار خواهند بود به کلی از این طرح دست بردارند.

پیش از این میهمان آتنی گفته بود تجربه‌ی خودش را برای تأسیس شورا در اختیار آنها قرار خواهد داد، «و شاید یاران دیگری نیز پیدا بکند» (۹۶۸b). بی‌تردید افلاطون، همان‌طور که مورو می‌گوید،^{۱۷۴} آکادمی را مد نظر دارد، و یقیناً فقرات معدودی که سپس تر می‌آیند، به تعبیر مورو،^{۱۷۵} به منزله‌ی «امضای افلاطون است بر اثری که تکمیل کرده است». هیچ خواننده‌ی هوشمندی نمی‌تواند در کامل بودن این اثر تردید کند، و این یکی از بهترین برهان‌هایی است بر اینکه اپینومیس را کس دیگری نوشته است. اپینومیس می‌خواهد برنامه‌ی تعلیم «حکمت» را که قرار است بر پاسداران عرضه کنند، به طور مشروح بررسی کند، اگرچه عمدتاً بر روی حساب و ستاره‌شناسی تأکید می‌ورزد و دیالکتیک را با اشاره‌ی مختصری کنار می‌گذارد (۹۹۱c)؛ برخورد اپینومیس با دیالکتیک بسیار عجولانه‌تر از آنست که پیش‌تر در قوانین آمده بود. افلاطون نمی‌توانست به صورتی صریح‌تر از آنچه در پایان قوانین آورده است بگوید که قصد ندارد در تعلیم و تربیت پاسداران بیش‌تر پژوهش کند، اما علت این امر چیست؟ برخی محققان - که بی‌تردید بر اثر شکسته‌نفسی خود افلاطون گمراه شده‌اند - به گونه‌ای پیش‌رفته‌اند که گویی او درخصوص محتوای آن تعلیم سخنان ناچیزی گفته یا هیچ سخنی نگفته است، اما چه انتظار بیش‌تری از آنچه گفته است می‌توانستیم داشته باشیم؟ جمع‌بندی کرومبی از محتوای آن تعلیم

۱۷۴. PCC, 571. برای مقایسه‌ی شورای شبانه با آکادمی از سوی او، همچنین نگاه کنید به همان، ۵۰۹ و بعد، ۵۳۰، ۵۷۱.

۱۷۵. البته بارها در این سخن تردید کرده‌اند، و بیم آن می‌رود که این عبارت - چنانکه در جاهای دیگر به نظر من آمده است - فقط به این معنا باشد که خود نویسنده نمی‌تواند در آن تردید کند.

آنها براهین اثبات وجود خدا را می آموزند؛ ستاره شناسی را آن مقدار که برای دینداری ضرورت دارد، یاد می گیرند؛ ریاضیات را در حد ضرورت می خوانند؛ رابطه‌ی میان موسیقی به این چیزها را تحلیل می کنند؛ و موظفند تمام این دانش‌ها را به کار گیرند تا بنیاد و پایه‌ی کردار انسان و مبنای قانون‌ها را بفهمند، و بتوانند موضوعاتی از قبیل چگونگی وحدت خوبی در زندگی انسان را توضیح دهند.

منظور افلاطون از شرح مفصل‌تر این برنامه‌ی آموزشی فقط می توانست عبارت باشد از: تکرار تعلیم و تربیت پاسداران در جمهوری، الهیات و کیهانشناسی تیمایوس و کتاب دهم قوانین، و توصیف‌های جمع و تقسیم به دیالکتیکی در فایدروس، سوفسطایی، سیاستمدار و فیلبوس. افلاطون به حق می بیند که ضرورتی برای این کار در بین نیست، و به همین دلیل از زبان سخنگوی آنتی‌اش برای هدف آنها بهانه‌هایی می آورد.^{۱۷۶}

وظایف و اختیارات شورای شبانه برای خوانندگان امروزی ممکن است مبهم به نظر آید. اعضا، در مقام عضویت این شورا، هیچ دخالت مستقیمی در کار حکومت ندارند. افلاطون تمام دادگاه‌ها و ادارات دولتی را پیش از این، در کتاب‌های قبلی، تأسیس کرده و شیوه‌های گوناگون انتخاب آنها را روشن ساخته است و تفصیلی که در مورد آنها به کار برده است خیلی بیش‌تر از آنست که در این گزارش آوردیم. همچنین این شورا در اعمال مجازات‌ها هیچ نقشی ندارد و

۱۷۶. حتی بر همین اساس می‌توان نارسایی و آشفتگی نسبی عذرهای او را تعلیل کرد؛ البته مشروط بر اینکه من در آشفتگی و مبهم یافتن آنها برحق بوده باشم.

به هیچ وجه در اجرای عدالت در دادگاه‌های گوناگون قانون ایفای نقش نمی‌کند. (مقایسه کنید با مورو ۵۱۳). اما رابطه‌ای میان مشورت‌های این شورا و بعد اجرایی یا عملی قوانین وجود دارد؛ این رابطه را انتخاب دقیق اعضای آن شورا تضمین می‌کند؛ فی‌المثل، رئیس آموزش و پرورش فعلی که پیش‌تر گفتیم «عالی‌ترین مقام جامعه است» (۷۶۵e)، در این شورا حضور دارد و همین‌طور تمام رؤسای سابق این نهاد، و ده تن نوموفولاکس که از نظر اداری مسئولیت نظارت بر اجرای قوانین در زندگی روزمره را برعهده دارند.^{۱۷۷} این دسته تا حد اکثر بیست سال در اداره‌ی کشور شرکت می‌کنند، و خود رئیس آموزش و پرورش از میان آنها انتخاب شده است. بنابراین همه‌ی اعضای این شورا در اداره‌ی کشور شرکت خواهند کرد یا پیش از این تجربه‌هایی در این مورد اندوخته‌اند، و به سن قابل توجهی رسیده‌اند. رئیس آموزش و پرورش و اسلاف او، دیگر نوموفولاکس و مسافران بازگشته از خارج، همگی بالای پنجاه سال دارند و نوموفولاکس ممکن است به هفتاد سالگی نزدیک شده باشند. حتی ارنست بارکر - که (به غلط) معتقد بود که با مطرح شدن این مجمع «جامعه‌ی قانونی واقعاً از بین می‌رود» - نیز به ناچار قبول کرد که ترکیب محافظه‌کارانه‌ی آن ممکن است موجب شود که تغییر ناچیزی در قانون به وجود آید.^{۱۷۸} جای تعجب است که این اعضای مسن‌تر چگونه به فراگیری دانش‌های ضروری در ستاره‌شناسی و ریاضیات خواهند پرداخت. در جمهوری حتی فیلسوفان نیز آموزش و پرورش رسمی‌شان را در سی و پنج سالگی به پایان می‌رسانند، اگرچه البته در سال‌های بعد نیز از سر اختیار به فلسفه خواهند پرداخت. بر همین سیاق، در قوانین نیز

۱۷۷. در صص ۳۳، ۶۸، ۹۸ بر این نکات اشاره کرده‌ام، اما خواننده می‌تواند برای صلاحیت‌های آنها و مسئولیت‌های فراوان‌شان به فهرست مورو مراجعه کند.

178. Barker, *PTPA* 202.

مقایسه کنید با صص ۹۸ و بعد بالا.

پاسداران بزرگسال و کارآموده به طور رسمی درس نخواهند گرفت. اشارات نیرومندی در پایان در پارگراف‌های پایانی کتاب هست که نشان می‌دهد خود آنها مطالعات‌شان را تنظیم می‌کنند - به پژوهش می‌پردازند نه آموزش دوره‌ای. به نظر می‌آید کل طرح افلاطون در این جا حالت بازیینی شده‌ای از کتاب هفتم جمهوری است (در آن مورد رک: ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۷۱ و بعد). اعضای جوان‌تر همان فیلسوفانی هستند که از سی و پنج سالگی باید به درون غار بازگردند. آنها در میان دیگر شهروندان جای دارند، با هر آنچه در جریان است آشنایی می‌یابند، و به عضویت انجمن، یعنی شورای رسمی (بوله) و دادگاه‌ها درخواهند آمد، و می‌توانند برای خدمت در اداراتی انتخاب شوند که در آنها شرط سنی وجود ندارد، و یا افراد پایین از چهل سال نیز حق شرکت دارند. این جوانان استثنایی در عین حال، تحت رهبری بزرگان‌شان، مطالعاتی را پی خواهند گرفت که به سوی هدف مشترک آنها رهنمون می‌شود.

۶

بایگاه محاوره‌ی قوانین

در فلسفه‌ی افلاطون

کلیات. ویلاموویتس در کتابِ افلاطون‌اش (*Platon* (I, 655) درباره‌ی قوانین می‌نویسد: «حقیقت این است که هر کس، در مقام فیلسوف، به بررسی فلسفه‌ی افلاطون پردازد، می‌تواند خودش را از زحمتی که این اثر دشوار برای خواننده فراهم می‌سازد معاف دارد.» تصور می‌کنم منظور او این است که افلاطون فلسفه‌اش را در قوانین نیاورده است، بلکه می‌خواهد بگوید آن قسمت از فلسفه‌ی افلاطون که در کتاب‌های قوانین هست، به همان اندازه، یا حتی بهتر از آن، در محاورات دیگر آمده است. برخی از نمونه‌های آن در طول این بخش روشن شده است و فهرست مختصر بعضی از آنها را در ص ۲۴ آورده‌ام. تشابه میان فرد و جامعه را نیز می‌توان بر این فهرست افزود؛ این تشابه «در این جا نیز، همچون جمهوری، از اصول بنیادین محسوب می‌شود» (فریدلندر، III, 391 *Pl.*)؛ افلاطون آن را در ۶۲۶e-۲۷a در رابطه با مفهوم سقراطی خویش‌داری

مطرح کرده است، و نیز در ۶۸۹b. مفاهیم سقراطی دیگر نیز به حال خود باقی هستند، از جمله: خوشبختی انسان خوب (به طوری که او حتی بر پایه‌ی اصل محاسبه‌ی لذت‌گرایانه نیز از بهترین زندگی بهره‌مند است، ۷۳۲e-۳۳a). این استدلال که تبهکارانه زیستن همان بدبخت زیستن است، در حالی که انسان خوب تحت هر شرایطی خوشبخت است، اینکه هیچ کردار غیر عادلانه را نمی‌توان واقعاً سودمند دانست، همراه با اعتراض ناباورانه‌ی کلینياس (۶۶۱d-۶۲a)، ما را دوباره به بحث با پولوس در گرگیاس باز می‌گرداند؛ همان‌طور که اهمیت والای «مراقبت از روح» (۷۲۶a-۲۸c)، دفاعیه را به یاد خواننده می‌آورد. افلاطون مفهوم اندازه، تناسب و حد، به مثابه ذات خوبی، را در سیاستمدار به تفصیل بررسی کرده است.^{۱۷۹} در قوانین می‌گوید: همجنس بر همجنس عشق می‌ورزد، مشروط بر اینکه در چارچوب اندازه باشد؛ چیزهای دارای اندازه (یا معتدل، ۷۱۶c *μετρίον*). قانونگذار اصل حد وسط را بایستی در طراحی حکومت آمیخته مد نظر قرار دهد، و آن را در تمام شؤون زندگی شهر رعایت کند.^{۱۸۰} نطق طولانی مشخصی در کتاب یازدهم (۹۳۷d-۳۸c) نشان می‌دهد که دشمنی افلاطون نسبت به سخنوران، به ویژه خطیبان مزدور دادگاه‌ها، شدتی را که در انتقاد پر شور او از آنها در گرگیاس دیدیم، از دست نداده است. کار آنها عبارت است از تقلید زشتی از عدالت که به ناحق نام هنر را بر آن نهاده‌اند، اما در واقع فقط ورزیدگی تجربی غیر هنرمندانه‌ای^{۱۸۱} است که

۱۷۹. ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۱۹ و بعد. همچنین ج ۱۷، ص ۷۰، درباره‌ی حضور این مفهوم در فیلبوس.

۱۸۰. ۶۹۱c، ۶۹۲a، ۶۹۳a-۹۴a و ۶۹۸b فقط معدودی از نمونه‌های فراوان هستند. این مفهوم، علاوه بر اطلاق‌های بنیادی آن، به طور طبیعی نیز، به ویژه در معاملاتی که به صورت مستقیم با عدد و کمیت سروکار دارند، ظهور می‌یابد، فی‌المثل در نرخ سود خرده‌فروشی‌ها (۹۲۰c).

181. 938a, εἴτ' οὖν τέχνη εἴτ' ἀτεχνός ἐστίν τις ἐμπειρία καὶ τριβή. →

پیروزی را به ارمغان می‌آورد، خواه همراه با حقیقت باشد یا عاری از آن؛ و خطابه‌های آنها را «هر کسی می‌تواند با پرداخت پول» به دست آورد. آنها انگیزه‌ای جز طمع ندارند؛ و ضرورت جلوگیری از این رذیلت چنان نیرومند است که هرگاه انگیزه‌ی این کار اثبات شود، و متعاطیان آن بر هشدارهای عرضه شده ترتیب اثر ندهند، افلاطون در تجویز مجازات مرگ برای آنها تردید نمی‌کند. در پایان این مرور ناقص در این کتاب حجیم، دو موضوع دیگر را می‌خواهم به صورتی مشروح‌تر بررسی کنیم: بسط این مفهوم که هیچ کس به میل خودش بد نیست، و حضور یا غیبت صورت‌ها در قوانین.

موضع قانون در برابر این آموزه‌ی سقراطی که هیچ کس دانسته خطا نمی‌کند (۴۶۴a-۸۶۰c).^{۱۸۲} افلاطون این آموزه را که در بیست سالگی، یا حتی جلوتر از آن، از سقراط آموخته بود، بی‌تردید ترک نگفته است. او در ۷۳۱c۲، ۸۶۰d۱ و دوباره در جمله‌ی بعدی با تأکید بیش‌تر، بر این عقیده‌اش اذعان می‌کند. در کتاب ۹ این پرسش را مطرح می‌کند که اگر هیچ کس به عمد گناه نمی‌کند، او چگونه می‌تواند بی‌آنکه دچار تناقض شود، چنین تمایزی را در قانون اعمال کند، و کیفرهای کارهای عمدی را سنگین‌تر از کیفرهای کارهای غیر عمدی قرار دهد. تمایزی را که میان زیان - که از نظر اخلاقی یک واژه‌ی طبیعی است - و

← مقایسه کنید با گرگیاس، ۴۲۵c: «نسبت خطابه به عدالت مانند نسبت آشپزی است به پزشکی،

یعنی نوعی تقلید است؛ ۴۹۳b: *οὐκ ἐστὶν τέχνη ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τῆβη*.

۱۸۲. برای فقرات مربوط به این موضوع در سوفسطایی و تیمایوس، رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۴۵، یادداشت ۱۴ و ج ۱۷، ص ۲۱۲. فقره‌ی کتاب نهم قوانین را ساندرز در ترجمه‌ی پنگوئن، صص ۹-۳۶۷ تحلیل کرده است. همچنین نگاه کنید به مقاله‌ی او در 1968 *Hermes*. این فقره را کسان زیادی در گذشته بررسی کرده‌اند، ولی برخی از آن بررسی‌ها روشن نیستند. مقاله‌ی ام. جی. اوپرین درباره‌ی آن در *TAPA* 1957 کتابشناسی‌ای را ضمیمه کرده است (ص ۸۱، یادداشت ۱).

تبهکاری می‌توان گذاشت، میان تبهکاری عمدی و تبهکاری غیر عمدی نمی‌توان اعمال کرد. هرگونه آسیب، صدمه و ضرری (*βλαβή*) معمولاً از سوی شهروندان بر یکدیگر وارد می‌شود، و ممکن است حالت عمدی داشته باشد یا غیر عمدی. آسیب غیر عمدی با ستم غیر عمدی فرق دارد؛ و بلکه اساساً ستم محسوب نمی‌شود. هر کجا فقط سخن از آسیب باشد، وظیفه‌ی قانون این است که پرداخت غرامت لازم را تضمین کند، و با استفاده از هر وسیله‌ای میان دو طرف آشتی برقرار کند. آسیب‌های تبهکارانه و ظالمانه (و حتی این‌گونه سودها، زیرا ممکن است کسی بر اثر تبهکاری موجب شود که دیگری سود ببرد) را باید معلول بیماری روح عامل آن بدانیم، و اگر آن روح را علاج‌پذیر تشخیص دادیم، باید مؤثرترین راه بهبود آن را در پیش بگیریم. این اصلاح‌ها همیشه با کیفر همراه نیستند، و در هر حال همراه با آموزش خواهند بود. اما اگر به این نتیجه رسیدیم که او اصلاح‌پذیر نیست، باید به مرگ محکومش کنیم، چرا که مردن او هم برای خودش بهترین چیز است و هم برای جامعه.^{۱۸۳}

وقتی کلینياس از مهمان آتنی می‌خواهد که فرق میان آسیب و ستم (یا جرم)^{۱۸۴} و فرق میان عمدی و غیر عمدی را به صورت روشن‌تری بیان کند، او تقسیم آشنای سقراطی در خصوص نادانی «بسیط» و نادانی «مرکب» را مطرح می‌سازد؛ و لازم می‌شمارد که قانونگذار میان این دو فرق بگذارد. نادانی بسیط

۱۸۳. ۸۶۲d. مقایسه کنید با قسمت مربوط به کیفر، به ویژه ص ۴۰.

۱۸۴. واژه‌های یونانی *αδικία* و *βλαβή* شاید این فرق مورد نظر را بهتر از معادل‌های انگلیسی آنها روشن می‌سازند. می‌توان در قانون خود ما به فرق میان صدمه یا زیان همراه با گناه یا عاری از گناه توجه کرد. اما، اولاً، اگر گناهی در کار نباشد غرامتی نیز در بین نخواهد بود، در حالی که در قانون افلاطون، فقط در این مورد باید غرامت گرفت، و ثانیاً سهل‌انگاری نیز گناه محسوب می‌شود. افلاطون اشاره‌ای به سهل‌انگاری نمی‌کند، اما به آسانی نمی‌توانست آن را *αδικία* قلمداد کند.

فقط به خطاهای معمولی منجر می‌شود، اما نادانی یک شخص نسبت به نادانی‌اش، یا فریفتگی شخص در خصوص حکمت‌اش، اگر با قدرت و نیرومندی همراه باشد، می‌تواند منشأ تبهکاری‌های ناهنجار و بزرگی واقع شود. (این همان حالت ذهنی حاکم مستبد است که در گرگیاس مورد اشاره قرار گرفت، و در آن‌جا دیدیم که او، به تعبیر سقراط، بدبخت‌ترین انسان‌ها است، و هرگاه جنایات او بدون کیفر باقی بمانند بدبختی او نیز بیش‌تر از آن وقتی خواهد بود که او به سزای اعمالش رسیده باشد.) اما اگر این نادانی مضاعف با قدرت همراه نباشد، در عین حال که باز هم نیازمند توجه قانون است، بایستی با نهایت نجابت و تفاهم روبه‌رو شود. از این رو، شر اخلاقی عبارت است از نوعی بیماری^{۱۸۵} روحی، که از تسلط خشم، ترس، حسد، درد، لذت، و شهوات بر روح نشأت می‌گیرد. این بیماری ممکن است به ارتکاب جرایم منتهی شود و ممکن هم هست که چنین نباشد. اگر به ارتکاب جرایم منتهی بشود، این جرایم، در عرف مردم، عمدی تلقی خواهند شد، به این معنا که مجرمان به طور آگاهانه و از سرِ خشم، شهوت، طمع، حسد و انگیزه‌های دیگری که معمولاً عامل جرم هستند، دست‌شان را به گناه آلوده کرده‌اند؛ اما فیلسوف آنها را غیر عمدی تلقی می‌کند، و منظورش این است هیچ کس آگاهانه^{۱۸۶} نمی‌خواهد که روح خویش

۱۸۵. واژه‌های *νοσημα*، *νοσος* مشکل بودن انتقال اختلافات جزئی معنایی از یک زبان به زبان دیگر را روشن می‌سازند (به ویژه آنگاه که زبان مبدأ و زبان مقصد به دوره‌های مختلفی تعلق داشته باشند). این واژه در معنایی گسترده‌تر از «بیماری» به کار می‌رفت، یا حتی می‌توان گفت، خیلی وقت‌ها به راحتی معنای استعاره‌ای به خود می‌گرفت (اما آیا یونانیان آن را استعاره‌ای تلقی می‌کردند؟)، مثلاً در خصوص انفعال عاشقانه، یا بی‌نظمی سیاسی. افلاطون، در خود قوانین (۷۸۲e-۸۳a)، تمایل به سوی غذا و نوشیدنی را در زمره‌ی *νοσηματα* قرار داده است. (رک: کورنفرود، *PC 346 n.3*). در پروتاگوراس (۸۲۲d)، گوینده خود پروتاگوراس است) می‌خوانیم: کسی را که از شرم و عدالت بهره‌ای نبرده است، بایستی *νοσος* شهر تلقی کرد و به قتل رسانید.

رافاسد گرداند و عنان اختیار آن را به دست این گونه انگیزه‌های ناسالم بسپارد.

قوانین و نظریه‌ی صور. منظور من از نظریه‌ی صور (همان طور که بارها گفته‌ام) این است که آنچه ما کلیات می‌نامیم، مفاهیم ذهنی محض نیستند بلکه واقعیت‌های عینی‌ای هستند که ویژگی‌شان را به طور کامل و ازلی متجلی می‌سازند، با حواس نمی‌توان آنها را مشاهده کرد، اما پس از کسب آمادگی لازم می‌توان با نوعی بصیرت عقلانی به رؤیت‌شان نایل آمد؛ و وجود آنها مستقل از نمونه‌ها یا روگرفت‌های ناقص و متحرک‌شان است؛ روگرفت‌هایی که تمام متعلقات تجربه‌ی ما را در این زندگی تشکیل می‌دهند.^{۱۸۷} اهمیت این نظریه در رابطه با قوانین از این جهت است که اخیرترین مباحث درباره‌ی افلاطون به این مسئله اختصاص یافته است که آیا او در محاورات متأخر به اصطلاح انتقادی از پارمنیدس به این طرف، نظریه‌ی صورت‌های الگویی را ساخته است یا نه؛ و همگان قبول دارند که او قوانین را پس از این محاورات، یا شاید در برخی موارد^{۱۸۸} همزمان با آنها، نوشته است.

دو تن از محققان، پوپر و بروشار، هر کدام تعدادی از فقراتی را فهرست کرده‌اند که رابطه‌ای تصریحی یا تلویحی با این نظریه دارند. پوپر هفت فقره مطرح می‌کند و بروشار چهار فقره. فهرست‌های آنها فقط یک فقره‌ی مشترک

← ۱۸۶. به حق می‌توان گفت «اندیشمندانه» یا «خردمندانه». وقتی *ψυχή* را «روح» معنا می‌کنیم، بهتر است این نکته را در نظر داشته باشیم که بی‌تردید به نظر سقراط، و نیز به نظر افلاطون، «روح» در وهله‌ی اول بر قدرت اندیشیدن انسان اطلاق می‌شود.

۱۸۷. این روایت از این نظریه را معمولاً واقع‌گرایی (در برابر اصالت تسمیه) می‌نامند. پوپر برای پرهیز از این اصطلاح گمراه‌کننده، از اصطلاح «ذات‌گرایی» استفاده کرده است (I, 216). (OS)

188. See Owen in *SPM* 334-6.

دارند،^{۱۸۹} و آنها در آن میان مبنای خوبی را برای بحث فراهم می‌سازند. از آنجا که من این فقرات را در حد توان خودم به محک آزمون خواهم کشید، لازم است نظر خویش را به یک بار اعلان کنم: همان‌طور که سعی کرده‌ام در رابطه با محاورات انتقادی نیز نشان بدهم، اگرچه افلاطون ممکن است این نظریه را در جهت غیر ذاتیات تعدیل کرده باشد، کل محتوای قوانین نشان می‌دهد که او هرگز از آموزه‌ی اصلی وجود و ویژگی‌الگویی صورت‌ها دست برنداشت.

پوپر (OSI, 215 n.26(5)) نشانی فقراتی را - بدون نقل یا بحث - می‌آورد که به عقیده‌ی او نشان می‌دهند که افلاطون در قوانین نیز به این نظریه معتقد بوده است، «در همان معنایی که در جمهوری معتقد بود». اولین مورد ۷۱۳b است، آنجا که افلاطون - به شیوه‌ای که در فیلبوس عمل کرده بود - با اقتباس از اسطوره‌ی دیرینه‌ی کرونوس به نظام حکومتی منقرض شده‌ای اشاره می‌کند که نظام‌های سیاسی موجود فقط تقلیدهای آن هستند. همسو با این فقره، ۷۳۹d-e قرار دارد، آنجا افلاطون می‌گوید جامعه‌ی کاملاً اشتراکی‌ای از آن دست که در جمهوری توصیف کرده است، یگانه الگوی لازم برای جامعه‌های ما را فراهم می‌سازند. من جرأت این استدلال را به خودم داده‌ام (ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۰۲) که نباید تصور کنیم افلاطون این جامعه را صورت تلقی کرده است به همان ترتیب که فی‌المثل خوب را صورت می‌داند، و این احتمال درخصوص اسطوره‌ی کرونوس باز هم ضعیف‌تر است. اگر کسی با وجود اشارات آشکار به نظریه‌ی صور در این‌جا مخالفت بکند، به آسانی نمی‌توان در برابر او پایداری کرد.

۹۶۲ و بعد می‌گوید شورای شبانه یا پاسداران عالی‌رتبه باید بر «کل

۱۸۹. به طور دقیق‌تر، فقره‌ی چهارم بروشار (۹۶۵a-d) شامل دو مورد از فقرات پوپر است؛ پوپر ۹۶۵c را از ۹۶۵d جدا می‌کند.

فضیلت» دست یابند، و بر ضرورت پی‌گیری هدفی واحد و متعالی تأکید می‌ورزد. در این فقره هیچ اشاره‌ی مسلمی بر صورت‌ها دیده نمی‌شود. افلاطون در ۹۶۳ و بعد می‌پرسد: چگونه می‌توان فضیلت را هم دارای چهار نوع (*εἶδη*) دانست و هم امری واحد تلقی کرد؛ و تبیین او تا آن‌جا که پیش می‌رود (۹۶۳e)، فقط از نوع منطقی یا متعارف است. به دنبال این قسمت، در ۹۶۵c، توصیف دیالکتیک را به گونه‌ای می‌بینیم که در دیگر محاورات نیز آمده است:^{۱۹۰} پژوهشی که ما را قادر می‌سازد از راه چیزهای کثیر و ناهمانند به ایده‌ی واحدی دست یابیم. من پیش از این (در ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۳۰ و بعد) تأکید ورزیده‌ام که افلاطون بارها واژه‌های ایده‌آو ایدوس را در معانی متداول آنها، یعنی «اقسام» یا «انواع» به کار می‌برد؛ و وقتی او می‌گوید پاسداران باید عنصر مشترکی را دریابند که در هر چهار فضیلت - شجاعت، خویشتن‌داری، عدالت و حکمت - حضور دارد و اطلاق نام واحد «فضیلت» بر همه‌ی آنها را توجیه می‌کند، هر کسی می‌تواند بر ادعای او صحه بگذارد، اعم از اینکه صورت‌های افلاطونی را قبول داشته باشد یا نه. حتی پروتاگوراس نیز، در محاوره‌ای که به نام خود اوست، بارها عدالت، دینداری و شجاعت را «واقعیت» می‌خواند (عدالت یک *πραγμα* است، ۳۳۰c) و آماده است که همه‌ی آنها را «اجزای» فضیلت بدانند. با این حال، فرض پوپر این است که هر ایده‌ی واحدی یک صورت است، و دفاع نیرومند بروشار از این تفسیر^{۱۹۱} موجب می‌شود که مخالفان به آسانی

۱۹۰. رک: ارجاعات ص ۱۰۲، یادداشت ۱۶۸.

۱۹۱. این تفسیر از آن فریدلندر نیز هست (*Pl. III, 442f.*)، کسی که به طور موجهی از «اشارات هستی‌شناختی - مابعدالطبیعی‌ای» سخن می‌گوید «که بی‌تردید بخش اصلی جمهوری را به خاطر می‌آورد». همچنین مقایسه کنید با چرنیس، *Gnomon* 1953, 375-9. اما فریدلندر و بروشار در ص ۱۶۱ کتابش - هیچ یک - این مورد را از راه مقایسه با پروتاگوراس و متون تأیید نمی‌کنند، البته اگر من رشد این نظریه در اندیشه‌ی افلاطون را به طرز صحیحی پی‌گیری کرده باشم.

نتوانند بگویند که افلاطون هنگام نوشتن ۹۵۶a-d صورت‌ها را در نظر نداشته است،^{۱۹۲} اگرچه سخن آنها نیز بی‌تردید ناممکن نیست. آخرین مورد در فهرست پوپر ۹۶۶a است: پاسداران باید وحدت و کثرت زیبایی و خوبی فضیلت را دریابند ادامه‌ی ۹۶۶b شاید حتی گویاتر از این قسمت باشد: پاسداران واقعی قوانین بایستی واقعاً (οντως) حقیقت را درباره‌ی آنها بشناسند... از راه تشخیص اینکه چه چیزی طبیعتاً (یا ذاتاً، *κατα φύσιν*) خوب انجام یافته است و چه چیزی نه». با شناختی که از افلاطون داریم، با اطمینان خاطر می‌توانیم بگوییم معیارهای عینی واقعیت و خوبی که در این جمله مسلم گرفته شده‌اند، صورت‌ها هستند.

بروشار^{۱۹۳} اذعان کرده است که در قوانین اشاره‌ی آشکاری به نظریه‌ی صور وجود ندارد، اما این فقدان را به طور قطع معلول موضوع محاوره - که به تعبیر (تا حدود زیادی مبالغه‌آمیز) او فقط به سیاست می‌پردازد - و محدودیت‌های عقلانی مخاطبان مهمان آتنی می‌داند. نه تنها هیچ نشانه‌ی بروگردانی افلاطون از آن آموزه و گرایش‌اش به نظریه‌ی مفهوم‌گرایانه وجود ندارد، بلکه با مطالعه‌ی «میان سطرها» می‌توان پی برد که آن نظریه هنوز در ورای استدلال او ایفای نقش می‌کند. او مدعی است که با بررسی دقیق سه یا چهار فقره می‌توان در این مورد به اطمینان کامل دست یافت.

۱۹۲. ساندرز *το εν* را در ۹۶۵b با بی‌باکی خاصی «مفهوم *concept* اصلی واحد» ترجمه می‌کنند، و در برابر *μὲν ἰδεῖν* در c۲ نیز «مفهوم *notion* واحد» را قرار می‌دهد (ایرانیکی از گاتری است). سیاق کلی متن با توصیفات صورت‌ها سازگار است. مقایسه کنید با *ακριβως* و *ακριβης* در ۹۶۵c۱ و ۱۰؛ *τι ποτ εστιν εις ο βλεπτεον*؛ ۹۶۵d۵؛ *οντως ειδεναι τα περι την αληθειαν*، ۹۶۶b۶. من در ج ۱۶، صص ۳۰۲ و بعد، این عقیده را اظهار کرده‌ام که متعلقات دیالکتیک در سفسطایی همان صورت‌ها هستند.

۱۹۳. «قوانین افلاطون و نظریه‌ی مُثُل»، *Eutdes* 151-68, esp. pp. 154ff، کلّ مقاله مستدلّ و آموزنده است.»

اولین مورد ۶۶۸c و بعد است.^{۱۹۴} شعر یا سرود چیزی جز تقلید یا بازنمایی نیست، و برای فهمیدن آن باید بدانیم «تقلید چه چیزی است، و واقعیت آن چیز چیست». بروشار می‌گوید این همان آموزه‌ای است که در کتاب دهم جمهوری مطرح شده است. اصل سخن درست است، اما افلاطون در آن جا شعر را دو مرتبه دورتر از صورت‌ها می‌داند. سرمشقی که شعر به طور مستقیم از آن تقلید می‌کند خود صورت نیست بلکه متعلقات تجربه‌ی ماست در همین جهان. می‌توان استدلال کرد که در قوانین ما فقط از پایین‌ترین مرتبه به مرتبه‌ی دوم جمهوری راه می‌یابیم، از تقلیدهای تقلیدها (اشعار و تصاویر) به تقلیدهای صورت‌ها؛ یعنی به جهان محسوس که در این جا واقعیت تلقی می‌شود. و سرانجام، پذیرندگان عالی تربیت (۶۷۰e) برای به دست آوردن این تشخیص نیازمند همسرایان سوم یا بزرگ‌تری هستند که تحت تأثیر گرمابخش دیونوسوس به نغمه‌سرایی می‌پردازند و جوانان را به انواع فاضلانه‌ی موسیقی ترغیب می‌کنند (صص ۲۲ و بعد بالا). افلاطون آنها را مردان برجسته می‌نامد،^{۱۹۵} اما آنها با پاسداران کتاب ۱۲ که تربیت فلسفی دیده‌اند، فرق دارند. (آنها به قانونگذار خوبی نیاز دارند تا از بی‌نظمی آنها در حین مستی جلوگیری کند، ۰۶۷۱c). هیچ‌گونه اشاره‌ای به شاعر «واقعی» یا فلسفی - که اشعارش را بر پایه‌ی دانش اصیل می‌سازد، نه فقط از روی باور (ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۰۶ و بعد) - با سیاق متن سازگار نیست، و احتمال مقابل نیرومندتر است.

بروشار سپس (ص ۱۶۰) ۸۱۸b و e را (که عملاً از ۸۱۷e آغاز می‌شود) مطرح می‌سازد. هر شهروند آزادی باید حساب، اندازه‌گیری و ستاره‌شناسی را

۱۹۴. بهتر بود از آغاز مبحث «موسیقی» به مثابه تقلید، ۶۶۸a۶، شروع کند.

۱۹۵. *θεῖοι ἀνδρες* (۶۶۶d۶)، نه «الهی». مهمان آتنی بر مخاطبان دوری Dorians سخن می‌گوید، و اسپارتیان این صفت را بر هر کسی که بخواهند به عنوان انسان خوب ستایش کنند، به کار می‌برند (منون ۹۹d).

برای اهداف عملی یاد بگیرد، اما فقط گروه معدودی که بعدها مشخص خواهیم کرد (شاید منظور پاسداران کتاب ۱۲ است) باید این دانش‌ها را با جزئیات نظری بیش‌تری پی‌گیری کنند. افلاطون از هیچ دانش دیگری اسم نمی‌برد و ضرورتی احساس نمی‌شود که این فقره را، همانند بروشار، نه تنها بر ریاضیات (او به ۵۲۵b و بعد ارجاع می‌دهد) بلکه بر دیالکتیک کتاب هفتم جمهوری نیز تطبیق بکنیم. مأخذ بعدی او، ۹۶۵a-b، را پیش‌تر بررسی کردیم.

نکته‌ی آخر اینکه برای تأیید پایبندی افلاطون به نظریه‌ی صورت‌ها می‌توان به تمایز میان حکمت (یا دانش) و باور درست در ۶۳۲c استناد جست؛ من این نکته را در ص ۱۰۰، یادداشت ۱۶۳ کتاب حاضر گوشزد کرده‌ام. از منون به این طرف، و به ویژه در کتاب پنجم جمهوری، آموخته‌ایم که متعلقات دانش همان صورت‌ها هستند که عقل آنها را از راه آنامنسیس کشف می‌کند، و متعلقات باور را روگرفت‌های متغیر آنها در این جهان تشکیل می‌دهند. این تمایز در تیمایوس با تأکید فراوان مطرح شده است (۲۷d-۲۸a)، و اگر افلاطون از اعتقاد به وجود صورت‌های متعالی منصرف شده بود، به آسانی نمی‌توانستیم چنین تمایزی را در آن جا داشته باشیم.

۷

نتیجه‌گیری

قوانین به گونه‌ای که آن را در دست داریم اثری بد ریخت است و به آسانی پذیرای مرور کلی نیست، و ما نیز در این جا بر چنین کاری اقدام نکرده‌ایم. شاید بتوان گفت بهترین ارزیابی از آن اچ. کایرنس H. Cairns است؛^{۱۹۶} او میان پیشنهادهای عملی افلاطون و اظهارات فلسفی او درباره‌ی کلیات قانون فرق می‌گذارد؛ پیشنهادهای عملی را باید فقط به دیدهی تاریخی ملاحظه کرد، و مسایلی را در نظر گرفت که دوره‌ی حیات خود او به وجود آورده‌اند؛ اصالت و حقیقت اظهارات فلسفی به شرایط زمانی و مکانی آنها وابسته نیستند. به نظر این نقاد، «مطالبی که افلاطون در این جا مطرح کرده است از جمله‌ی سودمندترین مطالبی هستند که در طول تاریخ در فلسفه‌ی قانون مطرح شده‌اند». محققانی دیگر این محاوره را دارای دیدگاه‌های تند و حتی ظالمانه‌ی اقتداری و جزمی

۱۹۶. نگاه کنید به صفحات اول و آخر مقاله‌ی او درباره‌ی «افلاطون در مقام یک حقوقدان» در

فریدلندر I. *Plato*, vol. I.

می‌دانند و مطرودش می‌شمارند؛ و نیز می‌گویند افلاطون در این جا بیش از اندازه به ثبات بها می‌دهد و اهمیت تغییر را نادیده می‌گیرد. در یک نکته تردیدی وجود ندارد: انگیزه‌ی اصلی افلاطون در این جا عبارت است از اینکه به جای حکومت بی‌اصول انسان‌ها - اعم از یک تن مستبد، یا گروه اشرافی، یا توده‌ی مردم - حکومت قانون را قرار بدهد؛ هر کسی ممکن است فرصت اجرای این قانون را به دست آورد، اما فقط گروه معدودی می‌توانند آن را وضع کنند یا تغییر دهند. این گروه نه تنها دارای استعداد خارق‌العاده‌ای خواهند بود و به مرحله‌ای از بزرگی سن خواهند رسید که آنها را به گفت‌وگو متمایل سازد، بلکه تربیت فلسفی‌ای را نیز طی خواهند کرد که برای آشکار ساختن هدف نهایی کلّ قانون طراحی شده است؛ هدف قانون عبارت است حفظ جامعه‌ای خوشبخت و یکپارچه که از ثبات اخلاقی بهره‌مند باشد. هماهنگی نشان حکمت است، و بهترین قانون‌ها بر پایه‌ی خشنودی ارادی استوارند نه بر پایه‌ی زور (689c, 690d). خود قانون به منزله‌ی تربیت جسمانی (ورزش) است و دادگاه‌ها و کارهای آنها به مثابه طبابت؛ یعنی، قانون می‌خواهد روح‌ها را سالم نگه دارد، به همان صورت که تربیت بدنی درصدد سلامت تن است. محاکمه و مجازات، و دادخواهی میان شهروندان، فقط هنگامی ضرورت پیدا می‌کند که چیزی از مسیر درست خودش منحرف شود، مثل همان وضعی که در هنگام لزوم پزشک درخصوص تن پیش آمده است. اعمال مجازات را می‌توان به استفاده از عمل جراحی دردناک یا استفاده از داروهای نامطبوع تشبیه کرد. «در یک کلام، قانونگذاری عبارت است از جریانی آموزشی و تربیتی از راه برافراشتن الگویی آرمانی، در حالی که دادرسی فقط جنبه‌ی اصلاحی دارد.»^{۱۹۷} قوانین اوج جریانی است که پیش از این

۱۹۷. رک: جی. هال در *Indiana Law J.* 1956, 189f. تدارک دستگاه تربیتی به مثابه مهم‌ترین وظیفه‌ی قانون، لبّ مجموع این اثر را تشکیل می‌دهد، اگرچه شاید یادآوری آن برای ما بسیار سخت است.

در دیگر محاورات متأخر شاهد آن بوده‌ایم، از حکومت بی‌قید و شرط انسان دانا در جمهوری - آن شهری که «در آسمان‌ها تأسیس شده بود» - تا حکومت قانون به مثابه یگانه پاسدار جامعه در برابر سوء استفاده از قدرت در جهان خطاپذیر انسان‌ها.

من در گزینش انبوهی از موضوعاتی که در قوانین هست، سعی کرده‌ام گزارش متعادلی را عرضه کنم تا شاید خواننده را بر آن دارم که کلّ محاوره را بخواند و خودش به داوری پردازد. امیدوارم این گزارش دست کم مانع از آن خواهد شد که خواننده در ابتدای مطالعه‌ی اثر جرأت خودش را، بر اثر مانعی که خود افلاطون در پیش پای ما قرار می‌دهد، از دست بدهد؛ این مانع عبارت است از بررسی طولانی و بی‌مزه در دو کتاب اول درباره‌ی سودمندی‌های اخلاقی و پرورشی باده‌خواری‌ها. این نومیدی مدت‌ها در وجود من ریشه دوانیده بود.^{۱۹۸}

۱۹۸. من و دوستم دکتر تی. جی. ساندرز درخصوص اختلاف بر سر این نکته به توافق رسیده‌ایم؛ به عقیده‌ی او، قوانین پر از لطافت است، و افلاطون در گفتار طولانی درخصوص مجالس شرب، زبانی بذله‌گویانه به کار برده است.

بخش دوم

مجاورات مشکوک و مندول

مقدمه

توضیح مختصری در خصوص این محاورات شاید سودمند باشد.^۱ در تقسیم آنها به دو دسته‌ی مشکوک و منحول از سوییل Souilhé پیروی کرده‌ام.^۲ او آلکییادس دوم، کلیتوفون، هیپارخوس، مینوس، رقیبان و تئاگس را جزو دسته‌ی اول می‌شمارد؛ این محاورات همگی در ضمن تترالوژی‌های تراسلوس [تقسیم

۱. همچنین رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۷۷-۷۳.

۲. جی. سوییل، محاورات مشکوک و محاورات منحول، مقدمه‌ها، متون و ترجمه‌ها، ج ۱۳، بخش‌های ۲ و ۳، از مجموعه‌های بوده (۱۹۳۰). او اینومیس را نیاورده است، زیرا (۱) منتقدان هر روز بیش از پیش به سوی اصیل تلقی کردن آن تمایل پیدا می‌کنند، (ب) در هر حال بهتر است آن را در کنار قوانین بررسی کنیم. برای مأخذشناسی پیشین، کافی است به همین ویرایش و به لایزگانگ ((1950) RE, 2365-9 ارجاع دهیم. درباره‌ی تعریفات که باز هم در ویرایش سوییل می‌توان پیدا کرد، چیزی نخواهم گفت. برنت در مجموعه آثار افلاطون، چاپ آکسفورد، همه‌ی اینها را آورده است. کتاب مولر ((1957) Munich) *Beiträge zur nachplat. Sokratic* (C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica: philol.*) وقتی به دستم رسید که مشغول غلط‌گیری این مجلد بودم.

آثار افلاطون به دسته‌های چهارتایی] آمده‌اند. دسته‌ی دوم را، در فهرست او، آکسیوخوس، دمودوکس، اروکسیاس، سیسوفوس، درباره‌ی عدالت و درباره‌ی فضیلت تشکیل داده‌اند. چهار محاوره‌ی اول از این دسته را، بنا به گزارش دیوگنس لائرتیوس، همه‌ی صاحب‌نظرانِ قدیم مطرود می‌شمردند؛ او از دو محاوره‌ی اخیر حتی اسم نبرده است؛ این دو، هر چند کوتاه و سست هستند، تا حدودی در اندرون محاورات میانی جای می‌گیرند.

اکثر محققان تمام محاوراتِ هر دو دسته را مطرود می‌شمارند. فریدلندر به شدت از اصالت هیپارخوس و تئاگس دفاع می‌کند، به عنوان محاوراتی که به احتمال خیلی زیاد اثر خامه‌ی افلاطون هستند؛ او به هر کدام از آنها یک فصل اختصاص می‌دهد (*Pl. II, chh. VIII and IX*). درباره‌ی دیگر محاورات در این جا فقط همین قدر می‌گوییم که هر چند ممکن است آنها اصیل نباشند، برخی از استدلال‌هایی که در نفی اصالت آنها مطرح می‌شوند خواننده را بر آن می‌دارد که آنها را در زمره‌ی آثار افلاطون بپذیرد.^۳ برخی از نقادان فقط تکرارهای موضع یا عبارت پردازی موجود در دیگر محاورات افلاطونی را مطرح می‌سازند، و بی‌آنکه پژوهش بیش‌تری به عمل آورند آنها را تقلید تلقی می‌کنند و کنار می‌گذارند. تعدادی از محاورات واقعاً تکراری هستند (فی‌المثل، بخش عمده‌ی درباره‌ی فضیلت از منون اخذ شده است)، اما اعمال این اصل درباره‌ی نویسندگانی چون افلاطون که بارها سخنان خودش را در محاورات متعدد تکرار می‌کند، خطرناک است.^۴ شاید این تکرارها نتیجه‌ی ضروری استفاده از سبک

۳. این قسمت را پیش از مطالعه‌ی مجدد افلاطون گروه نوشته بودم؛ او در آن جا (*Pl. I, 452*) می‌نویسد: «وقتی اظهارات نقادان جدید را در حمایت از فتوای مجعول بودن آنها مطالعه می‌کنم، این احساس به من دست می‌دهد که بهتر است از این فتوی‌روبرگردانم.»

۴. به عنوان نمونه‌ای برای نشان دادن اینکه حتی تکرار عینی نیز لزوماً به معنی تقلید نیست، رک: ص ۱۱۰، یادداشت ۱۸۱ بالا.

گفت‌وگو، به جای تألیف رساله‌هایی در موضوعات مشخص، بوده است. به طور کلی، این قطعه‌های کوتاه عرصه‌ای بوده‌اند برای عرضه‌ی قوه‌ی ابتکار و حدس در هر دو طرف. فی‌المثل، ظاهر امر این است که کلیتوفون روش سقراطی را محکوم می‌سازد. در برابر این اعتراض که افلاطون نباید با قهرمان خودش این‌گونه برخورد کند، طرفداران اصالتِ محاوره ناقص بودن آن را مطرح کرده‌اند: افلاطون چون متوجه شد که نمی‌تواند به انتقادهای خودش پاسخ دهد، به ناچار این محاوره را ناتمام گذاشت، و کتاب اولِ جمهوری را جایگزین آن کرد، و کلیتوفون پس از مرگ او منتشر شد.^۵ برداشت‌های دیگری نیز هست که در هنگام بررسی جداگانه‌ی محاوره مطرح خواهیم کرد.

اگر این محاورات از آن افلاطون نباشد، درباره‌ی انگیزه‌ی مؤلفان آنها فقط باید به حدس و گمان اکتفا کرد. سوییل (مقدمه، ص ۱۸) میان دو دسته فرق می‌گذارد: دسته‌ای که در فهرست‌های قدیم آمده است، اگر آنها را افلاطون ننوشته باشد، بی‌تردید (به عقیده‌ی او) برخی از اعضای آکادمی آنها را نوشته و به او نسبت داده‌اند، تا هم احترام خامی نسبت به او کرده باشند، و هم به خودشان بیالند که کتاب‌های‌شان با کتاب‌های افلاطون اشتباه می‌شوند؛ انگیزه‌ی جعل دسته‌ی دیگر که از قرون چهارم تا قرن اول پ.م. ظاهر شده‌اند، نفع شخصی بوده است. شواهدی در دست هست که کتابخانه‌های بزرگ هلنیستی بهای گزافی را برای هر اثری که انتساب آن به افلاطون یا دیگر اندیشمندان بزرگ محرز می‌شد پرداخت می‌کردند.^۶ احتمال سومی نیز در این مورد هست که سوییل به آن اشاره

۵. گروته و گومپرتس به پیروی از بُک Boeckh. «چنین می‌نماید که گویی افلاطون ... وقتی ملاحظه می‌کند که سقراط را تحت فشار تحمل‌ناپذیری قرار داده است، طرح خودش را کنار می‌گذارد، و همان موضوع را به گونه‌ای دیگر مطرح می‌سازد، به همان صورت که اکنون در جمهوری می‌بینیم» (گروته، ۲۵، Pl. III).

۶. برای دیدگاهی دیگر درباره‌ی پیدایش این محاورات، رک: فیلد، P. and C. 198f.

نمی‌کند: تمرین شاگردان مکاتب سوفسطایی یا سقراطی از روی الگویی افلاطونی؛ این احتمال درخصوص قطعه‌های کوچکی، چون در عدالت و در فضیلت، بیش‌تر است. در هر حال این محاورات استمرار متون سقراطی به عنوان یک سبک خاص را نشان می‌دهند، و رساله‌های در فضیلت و دمودوکس شباهت زیادی به «استدلالات مضاعف» سوفسطایی دارند. به کار بردن عنوان‌های واحد از سوی افلاطون و دیگر پیروان سقراط نیز می‌توانست بر ابهام اصالت بیفزاید. فی‌المثل آیسخینس کتاب‌هایی به نام آکئیپادس و آکسیوخوس نوشته است، و آنتیس تنس نیز اثری به نام منکسنوس داشته است.

و حالا به تک‌تک این آثار می‌پردازیم.

اپینومیس

پیش از این گفتم که، به عقیده‌ی من، اپینومیس حاصل خامه‌ی افلاطون نیست، و من به توصیف کامل این اثر که عمدتاً به ستاره‌شناسی و ریاضیات مربوط است، نخواهم پرداخت.^۷ سخن دیوگنس (ص ۱۰ بالا) نشان می‌دهد که در

۷. کسانی که بر کتاب تاران درباره‌ی اپینومیس دسترسی دارند نیازمند هیچ ارجاع جلوتری نخواهند بود، زیرا او همه‌ی مآخذ را در متن و در ۱۴ صفحه کتابشناسی آورده است. من فقط به برخی از مآخذ مربوط به بحث طولانی اصالت آن اشاره خواهم کرد. دفاع کاملی از اصیل بودن آن در مقدمه‌ی هاروارد، ۲۶-۲۸ (۱۹۲۸) آمده است. تیلور نیز به صورتی مختصرتر، در 497f. *PMW*، از آن دفاع کرده (و سپس خلاصه‌ای از محتوای آن را آورده است) و در قوانین اش، lxiii و بعد، تذکر داده است که نظر او «خلاف دیدگاه مقبول است». مقاله‌ای از او، «افلاطون و اصالت اپینومیس»، پیش‌تر در *Proc. Br. Acad.* 1929 چاپ شده است. ای. سی. لوید در ←

قدیم تمایز آشکاری میان قوانین و اپینومیس وجود داشته است، اولی را حاصل استنتاج فیلیپ اوپوسی و دومی را اثر او تلقی کرده‌اند،^۸ اگرچه طبیعی است که او با مطالعات آکادمی در زمان مرگ افلاطون آشنایی کاملی داشته است و تمام توان خویش را به کار برده است تا چیزی بنویسد که اگر افلاطون زنده بود در توصیف تفصیلی مطالعات شورای شبانه می‌نوشت (و یا صلاح می‌دانست که بنویسد). حتی ردر که از طرفداران اصالت محاوره است می‌نویسد (PPE 413):

چنین می‌نماید که اپینومیس ادامه‌ی قوانین است، اما در عین حال در چارچوب قوانین نمی‌گنجد، و روشن است که افلاطون در هنگام نوشتن قوانین، طرح آن را نریخته بود.» همچنین ردر قبول دارد که هر چند اپینومیس به مسئله‌ی موضوع

← مقدمه‌اش بر ترجمه‌ی تیلور (۱۹۵۶) مرور کاملی بر این بحث دارد. سخنان فون فریتس در (1938) *RE xxxniii, Halbb. 2360-6* مثل همیشه، داورانه است. از جمله‌ی کسانی که اپینومیس را اثر افلاطون نمی‌دانند می‌توان به افراد زیر اشاره کرد: سالمسن در *P.'s Th.* (به ارجاع او به دو مقاله از آینارسون در آن جا توجه کنید)؛ چرنیس در بررسی کتاب مولر 'Nomoi' *Stud. zu. den Plat. Gnomon 1953, 367-79*؛ آینارسون درباره‌ی متن بوده و ترجمه‌ی *des Place, CP 1958*. دو مورد اخیر را تاران در بررسی ویرایش نووتنی *Novotny* در 313-17 *AJP 1962*، مورد اشاره قرار داده است. اشارتی نیز به سهم کامپیوتر داشته باشیم: مورتون و وینسپیر، پس از عرضه‌ی خلاصه‌ای از منازعات گذشته، به این نتیجه می‌رسند که اپینومیس را افلاطون نوشته است (*Gk to C. ch.7*). برای رابطه‌ی میان اپینومیس و کسنوکراتس، رک: کرمر، *Plat. u. hell. Phil. 126 n.88*.

A. تصور می‌کنم نادیده گرفتن این کلید از سوی بسیاری از محققان معلول سهل‌انگاری بوده است. به همین دلیل است که برنت، با بی‌دقتی استثنایی، می‌نویسد: «مجموع دانستن اپینومیس «فقط مبتنی است بر سخنی از دیوگنس لائرتیوس که به نظر می‌آید برکل قوانین نیز سریان دارد» (85) *Platonism*؛ مقایسه کنید با گروه، *Pl. I, 167 n.f.*، و ردر، *PPE 30*). با وجود اشکالات داوری‌های ذهنی مبتنی بر دلایل سبک‌شناختی، به آسانی نمی‌توان از نقل سخن ویلامووتس در ضمن دفاع از اصالت نامه‌های هفتم و هشتم، صرف‌نظر کرد (*Pl. I, 300*): این نامه‌ها دارای سبک افلاطون هستند و «تقلید کردن از این سبک از هیچ کسی ساخته نیست: گواهِ ما اپینومیس فیلیپ است که درصددِ چنین تقلیدی برمی‌آید اما نتایج تأسف‌انگیزی می‌گیرد.

مطالعات اعضای شورای شبانه می‌پردازد، خود مؤلف موضوع دیگری را مطرح می‌سازد. در واقع اسم شورا در آخرین جمله آمده است، و هدف تصریح شده‌ی محاوره عبارت است از کشف آن حکمت واقعی‌ای - به صورتی مجزا از تمام هنرهای خاص - «که باعث می‌شود انسان، در فرمان راندن و فرمان بردن، شهروند خوبی باشد» (۹۷۶d). مؤلف بی‌درنگ می‌گوید، این حکمت همان دانشِ عدد است. همان‌طور که ردر به حق می‌گوید، «همان اهمیتی بر شناخت داده می‌شود که پیش‌تر بر دیالکتیک داده می‌شد.» این سخن ردر را نمی‌توانیم درباره‌ی محاورات متاخر افلاطون، از جمله قوانین، بر زبان آوریم، اگرچه تأکید بر روی اندازه در آنها نیز به چشم می‌خورد. (مقایسه کنید با صص ۱۰۱ و بعد، ص ۱۰۵ بالا؛ و تاران 27-32 *Academica*).

در ایننومیس سرانجام به این سخن می‌رسیم که پنج - و نه چهار - نوع جسم اولیه وجود دارد، آتش، آب، هوا، خاک و آئیر (در ۹۸۱c با این ترتیب آمده است). این سخن به خودی خود، همان‌طور که امیدوارم نشان داده باشم (ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۵۶ و بعد و ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۱۳ و بعد)، مانع از آن نیست که بگوییم ایننومیس آخرین اثر افلاطون است، اما مطالب نامأنوسی به چشم می‌خورند. هر عنصر، چنانکه در تیمایوس دیدیم، دارای صورت ویژه‌ای از حیات است. بالاترین نوع حیات از آن خدایان ستاره‌ای است که از آتش تشکیل یافته‌اند، اگرچه در ایننومیس می‌خوانیم که آتش از ذرات ریز خاک، هوا و هر چیز دیگری ترکیب یافته است (۹۸۱d-e). خاک در موجودات زنده‌ی روی زمین به چشم می‌خورد، ایننومیس گیاهان را نیز جزو موجودات زنده قلمداد می‌کند. اما، در تیمایوس ساکنان نواحی واسطه‌ای، همان‌طور که انتظار می‌رود، در جهان طبیعت باقی می‌مانند، در هوا پرندگان و در آب ماهیان، «یعنی بی‌عقل‌ترین و پست‌ترین موجودات»^۹. در ایننومیس، آئیر هم به عنوان نوعی فلک پنجم ظاهر می‌شود و به مثابه عنصر پنجم، در حالی که هیچ جایگاه

یا کار خاصی برعهده‌ی آن نهاده نمی‌شود.^{۱۰} ساکنان آن با ساکنان هوا در آمیخته و «نسل میانه»ی ارواح نامریی (دایمون‌ها) را تشکیل می‌دهند، یعنی موجوداتی که به تمام اندیشه‌های بشر آگاه هستند و در ضمن گذر در میان زمین و آسمان به مثابه واسطه‌های اطلاعاتی برای خدایان همه‌ی موجودات عمل می‌کنند (984d-85b)، مانند دایمون‌های میهمانی (202e). به علاوه، آنهایی هم که در آب زندگی می‌کنند نیمه خدا هستند، گاهی به چشم می‌آیند و گاهی نیز دیده نمی‌شوند. آنها، براساس یادداشت هاروارد، «البته» حوریان دریایی هستند، اما تفاوت بسیار زیادی با ماهیان پست تیمایوس دارند. به آسانی نمی‌توان گفت این همه را مؤلف تیمایوس به رشته‌ی تحریر درآورده است.^{۱۱}

← 9. 92b. قوانین عین همان طبقه‌بندی را در 823b حفظ می‌کند.

۱۰. دقیقاً صحیح به نظر نمی‌آید که هماواز با چرنیس (Gnomon 1953, 372) که اپینومیس با این سخن کسنوکراتس منافات دارد که افلاطون دوازده وجهی، و بنابراین بیرونی‌ترین جایگاه، را به *αἴθηρ* داد. سیمپلیکیوس فقره‌ی کسنوکراتس را دست کم سه بار به طور دقیق نقل می‌کند، و در آن جا هیچ اشاره‌ای به دوازده وجهی، یا محل *αἴθηρ* در جهان دیده نمی‌شود. سیمپلیکیوس خودش در آسمان ۱۲، ۲۶ اضافه می‌کند که بنابراین (*ωστε*) دوازده وجهی نیز به نظر افلاطون شکل جسم کیهانی‌ای بوده است که او *αἴθηρ* نامید؛ و در طبیعت ۱۱۶۵، ۲۰ می‌نویسد:

τω μὲν οὐρανῶ το δωδεκαεδρον αποδεδωκε αχημα.

بی‌تردید نظر او صائب بوده است، اما او آن را از زبان کسنوکراتس نقل نمی‌کند.

۱۱. اپینومیس از 990c تا 991b طرح کلی دوره‌ای از مطالعات ریاضی را عرضه می‌کند که به عنوان مقدمه‌ای برای ستاره‌شناسی ضرورت دارد. این فقره دشوار، و بلکه مبهم است و کسان زیادی برای روشن ساختن آن کوشش کرده‌اند. از آن جا که من مشکلات آن را دوباره مطرح نخواهم کرد، اشاره‌ای به مباحث اصلی جدید را سودمند می‌دانم. می‌توان با مقاله‌ی توپلیتس Toeplitz «ریاضیات در اپینومیس» در *Quellen u. Studien 1933* آغاز کرد (او اشتانتسل و تیلور را از اسلاف خودش می‌شمارد)، و سپس به لیس *Lacey* در *Phron. 1956* (و مقایسه کنید با بوت Booth، همان مجله، ۱۹۵۷) و تفسیر نووتنی (کتابی که به عقیده‌ی تاران «تفسیر روشن» را عرضه می‌کند؛ نگاه کنید به بررسی او که پیش از ارجاع دادیم) ←

آلکیبیادس دوم^{۱۲}

موضوع محاوره این است که نباید در هنگام دعا سهل‌انگار باشیم، بلکه لازم است در مورد هر چیزی ابتدا خوب تأمل کنیم و سپس آن را از خدا بخواهیم. اگر کسی ابلهانه دست به دعا بردارد، این خطر هست که خواسته‌اش برآورده شود در حالی که به او زیان تمام خواهد شد. (عین همین مطالب اخلاقی در قوانین ۶۸۸b نیز آمده است.) آلکیبیادس جاه‌طلب (*μεγαλοψυχος*) بر این مخاطره تن می‌دهد. جالب توجه است که این منش در این جا به مثابه تعبیر نیکویی از نادانی یا دیوانگی مطرح می‌شود (c ۱۴۰، c ۱۵۰)، در حالی که ارسطو آن را فضیلتی می‌شمارد که در حد وسط میان غرور نابجا و پستی روح قرار دارد (اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۰۷b ۲۲، ۱۱۲۳a ۳۴ و بعد). موضوع فرعی دیگر این است که در صورت فقدان شناخت خوب، تمام شناخت‌های دیگر بی‌فایده یا زیانبار هستند (۱۴۶d-۴۷b).

پیشینیان در اصالت این محاوره تردیدی نداشتند، اما اکنون به دلیل برخی تعبیری که به دوره‌ی پس از افلاطون تعلق دارد آن را غیر اصیل می‌انگارند (سویل ۷، لایزگانگ ۲۳۶۶). سویل آن را تقلیدی از آلکیبیادس اول می‌داند، و

← پرداخت. از راه اینها می‌توان دیدگاه‌های دِ پلاس، فان در وِردن و دیگران را پی‌گیری کرد. و

سرانجام به تفسیر تاران در ۱۹۵۷ در کتابش *Academica*, 30ff. می‌رسیم.

۱۲. باید اعتراف کنم که در مجلدات مربوط به افلاطون، درخصوص آلکیبیادس اول تا حدودی غفلت شده است. اما این محاوره در مجلد سوم (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی)، به عنوان منبع اطلاعاتی‌ای برای سقراط، بررسی شده است، و البته محتوای اصلی آن نیز همین است. رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۷۴-۷۸ و جاهای دیگر.

تاریخ آن را اواخر قرن چهارم یا قرن سوم برآورد می‌کند. محقق آلمانی برونکه Brünnecke (مأخذ من در این مورد سوییل ۱۷ است) از برخی «اشارات پنهان» به این نتیجه رسید که آلکیبیادس دوم در دوره‌ی دشمنی آشکار آتن با مقدونیه تألیف شده است، و مؤلف در هشدارهایی که به آلکیبیادس می‌دهد شاید اسکندر را مد نظر داشته است. علتِ نامیده نشدن محاوره به اسم مؤلف را می‌توان جنجالی بودن بیش از اندازه‌ی آن رخدادها دانست. جای این سؤال هست که چگونه مؤلف می‌توانست اسم خودش را مطرح سازد و در عین حال انتظار داشته باشد که رساله‌اش به نام افلاطون ثبت شود. با این حال، جعلی بودن این اثر مسلم به نظر می‌آید.

کلیتوفون

خود کلیتوفون از شخصیت‌های تاریخی است، او در منازعات سیاسی ۴۰۵ پ.م از ترامینس Theramenes که دموکرات معتدلی بود حمایت می‌کرد. (برای مأخذ رک: سوییل ۱۶۵ و بعد.) او در جمهوری نیز به مدت کوتاهی وارد گفت و گو می‌شود (۳۴۰b)، و کوشش ناموفقی به عمل می‌آورد تا تراسوماخوس را متقاعد سازد که عدالت با منافع قدرتمندان یکی نیست. کلیتوفون، در این جا، گزارشی را درخصوص مخالفت آشکار با تعالیم سقراطی، به شدت انکار می‌کند، و نسبت به خود سقراط نیز به دلیل آثار اخلاقی آن تعالیم، ارادت صمیمانه‌ای ابراز می‌دارد؛ او آن آثار را به صورتی نسبتاً مشروح مورد ارزیابی قرار می‌دهد. اما، این تعالیم به نظر او ناقص هستند. «هنر عدالت» که سقراط آن را با هنر سیاست برابر می‌گیرد، چیست؟ وقتی او مردم را تشویق می‌کند که «مواظب

روح‌شان باشند»، مثل این است که از آنها بخواهد مواظبِ تن‌شان باشند، اما درباره‌ی هنرهای تربیت‌بدنی و درمان جسمانی هیچ چیز به آنها نیاموزد. او فقط نام عدالت را به کار می‌برد، اما درباره‌ی ماهیت و آثار^{۱۳} آن هیچ توضیحی نمی‌دهد. برخی از مریدان او آن را سودمند می‌خوانند، عده‌ای امر ضروری، یا کارآمد، یا درخور، و هر چیز دیگری که بخواهند. اما این توصیف‌ها را درباره‌ی بسیاری از هنرهای دیگر نیز می‌توان به کار برد. کار یا نتیجه‌ی ویژه‌ی عدالت چیست؟ یکی از آنها گفت «دوستی و هماهنگی در شهرها»؛ اما پس از چند مورد سؤال و جواب، میان آنها اختلاف نظر پیش آمد. سپس (کلیتوفون می‌گوید) پرسش را در پیش خود سقراط مطرح کرد، و او گفت: عدالت عبارت است از «زیان رساندن به دشمنان و سود رساندن به دوستان»،^{۱۴} اگرچه در طی بحث روشن شد که انسان عادل به هیچ کس زیان نمی‌رساند. او که بدین صورت درمانده گشته است چاره‌ای جز مراجعه به تراسوماخوس نخواهد داشت، مگر اینکه سقراط بتواند بر او نشان دهد که نه تنها استاد توصیه‌ی اخلاقی است (که کلیتوفون هیچ تردیدی در آن ندارد) بلکه می‌تواند و می‌خواهد به پندپذیران خویش بیاموزد که برای به دست آوردن فضیلت - که اکنون هدف آنهاست - چه راهی در پیش گیرند.

تألیف کلیتوفون به دست افلاطون هنوز هم مورد بحث است. نیرومندترین

۱۳. اِرگون (۴۰۹b). این یک طعنه‌ی زیبایی (افلاطونی؟) است، زیرا بی‌تردید خود سقراط بود که همیشه می‌پرسید «فلان چیز چیست، و برای چیست؟»، و اِرگون را مساوی ذات می‌انگاشت. رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۲۴، صص ۲۶۶ و بعد؛ و مقایسه کنید با خارمیدس ۱۶۵e، اثوتودموس ۲۹۱e، اثوتوفون ۱۳e.

۱۴. مؤلف درباره‌ی عدالت (۳۷۴c) این تعریف را به سقراط نسبت می‌دهد بی‌آنکه آن را اصلاح بکند. به نظر می‌آید برخی سوفسطاییان، یا شاگردان آنها، آن را بر سقراط بسته‌اند. درباره‌ی این دیدگاه سقراطی که انسان عادل به هیچ کس زیان نمی‌رساند، رک: جمهوری ۳۳۵d-e، کریتون ۴۹c (ج ۱۰ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۰۴).

استدلال بر ضد آن، همان است که شاید بیش‌تر از همه مورد استناد بوده است: اینکه افلاطون هرگز به خودش اجازه نمی‌داد چنین انتقادی را بر سقراط وارد سازد.^{۱۵} نکته‌ی تردیدآمیزتر این است که مؤلف در این جا سبکی را به سقراط نسبت می‌دهد که یادآور تصنعات سوفسطایی و نیرنگ‌های کلامی است. (در این مورد، رک: سوییل ۱۷۷ و بعد.) اما خود افلاطون نیز یکی از تقلیدگران و ریشخندکنندگان زبردست است. (در مقام مثال، می‌توان از منکسنوس، یا پرودیکوس و هیپپاس در پروتاگوراس یاد کرد.) او گزارش کلیتوفون از پندهای سقراط را عرضه می‌دارد، نه گزارش خودش را. خود انتقادهای نیز به شیوه‌ی تراسوماخوس در جمهوری مطرح نشده‌اند، بلکه کلیتوفون ابتدا سقراط را، به عنوان آموزگاری الهام‌بخش، صمیمانه می‌ستاید و سپس به طرح آنها می‌پردازد. او نمی‌خواهد به پیش تراسوماخوس برود. او در حال درماندگی (*απορίων*) (۴۱۰c۸) ابتدا به سوی سقراط آمده است، تا ببیند آیا او حتی حالا به پرسش او پاسخ می‌دهد؛ پرسشی که افلاطون می‌دانست و ما نیز می‌دانیم که سقراط تاریخی هرگز به آن پاسخ نداد: هدف نهایی زندگی، یا خوب برای انسان، چیست؟^{۱۶} اگر این اثر کوچک از آن افلاطون باشد، برخلاف نظر اکثر محققان، حتی تکمیل آن نیز ضرورتی ندارد. کلیتوفون محاوره‌ای است مسئله‌انگیز، و این مسئله همان است که افلاطون از سقراط به ارث برد و تمام عمر خودش را در راه حل آن صرف کرد.

۱۵. تیلور (*PMW 12*) بسیار مایل است که این اثر را اصیل بداند، اما به مشکل برمی‌خورد؛ زیرا «به آسانی نمی‌توان تصور کرد که افلاطون این‌گونه به نقد یکی از آثارش بپردازد.» بی‌تردید این حیرت بیش‌تر از آن مقدار نیست که در انتقاد او از خودش در پارمنیدس بر خواننده دست می‌دهد.

۱۶. رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۰۰ و بعد.

هیپارخوس

این محاوره از نوع سقراطی، یعنی مختص به جست‌وجوی تعریف، است؛ موضوع آن منفعت‌طلبی (عشق به سود، *το φιλοκερδες*) است، خصیصه‌ای که افلاطون در کتاب نهم جمهوری آن را به پایین‌ترین طبقه، از حیث روح فردی، و به حکومت‌الیگارش‌ی، از حیث سازمان‌های سیاسی، نسبت داد. تقریباً همه‌ی پژوهشگران (از جمله سوییل) آن را مجعول می‌دانند، اگرچه فریدلندر از اصالت آن دفاع کرده است. این محاوره متضمن ستایش دلربایی است از هیپارخوس مستبد، فرزند پیسس‌تراتوس، که می‌گویند مجسمه‌های نیم‌تنه‌ی هرمس را در خیابان‌ها برپا داشت؛ بر روی این تندیس‌ها اصول اخلاقی‌ای به نام خود او حک شده بود، از قبیل «به‌اندیشه‌های عادلانه مشغول باش» و «دوست را فریب مده». او امیدوار بود که با این اصول در نظر ساکنان قلمرو حکومت‌اش بر اصول مشهورِ دلفی پیشی خواهد گرفت. تردیدی نیست که ستایش از او دارای آهنگ طعن‌آمیزی است، اما به نظر می‌آید که فریدلندر در صبغهی طعن و استهزا دادن به دیگر قسمت‌های محاوره، راه مبالغه را در پیش گرفته است. این محاوره اهمیت زیادی ندارد، و محتوای آن را فریدلندر به طور کامل آورده است (viii *Pl. II, ch.*).

مینوس

این محاوره نیز مانند هیپارخوس با یک سؤال تعریفی - «قانون چیست؟» - آغاز می‌شود، و سقراط در هر دو محاوره با شاگردی سخن می‌گوید که نامش ذکر نشده است. شاگرد در دام سقراط می‌افتد و می‌پرسد «منظور تو کدامین قانون است؟»، و سقراط می‌گوید قوانین از حیث قانون بودن فرقی با یکدیگر ندارند، و من پرسیدم «قانون به طور کلی (το παν) چیست؟». مینوس، همانند محاورات سقراطی، بی‌آنکه پاسخ رضایت‌بخشی به دست آید، قطع می‌شود.^{۱۷} نتیجه‌گیری این محاوره همان درسی را مجسم می‌سازد که در قوانین دیدیم، یعنی اینکه هدف قانون باید بهبود روح باشد، اما آنها نمی‌توانند دریابند که قانونگذار برای دست یافتن به این هدف مطلوب چه راهی را باید در پیش گیرد. آن‌گونه که مثلاً برای بهبود تن باید به تغذیه و ورزش توجه کرد. از جمله محتویات محاوره توجیه هوشمندانه‌ای است که از منش‌های متناقض منسوب به مینوس در افسانه‌ها عرضه شده است:^{۱۸} او قانونگذاری بزرگ و انسانی خوب بود، اما از سر اشتباه بر آتن حمله کرد و این کار باعث دشمنی آشکار آنها با او گردید؛ در نتیجه، شاعران، و به ویژه تراژدی‌پردازان، در صدد لکه‌دار کردن شخصیت او برآمدند، و در اثر سخنان آنها بود که او در سرتاسر یونان به نادانی و خشونت معروف گردید. شوری می‌گوید به آسانی نمی‌توان گفت کسی جز افلاطون می‌توانست چنین اثر تخیلی‌ای را بیافریند، و مورو نیز مایل بود کل

۱۷. مورو این وضع را دلیل نام تمام بودن محاوره تلقی می‌کند (PCC36).

۱۸. فی‌المثل رک: مورو، PCC38f.

محاوره را معتبر تلقی کند.^{۱۹} به عقیده‌ی او، اشتباه منتقدان در این جاست که تصور می‌کنند اگر این محاوره اصیل باشد، بایستی اثری اولیه تلقی شود، در حالی که مینوس به قوانین بیش از هر محاوره‌ی دیگری شباهت دارد و «بی‌تردید» از آن همان دوره است. او احتمال می‌دهد که مینوس مقدمه‌ای بوده است که افلاطون بر قوانین نوشته و سپس کنار گذاشته و دو کتاب اول قوانین را به جای آن آورده است؛ برخی از محتویات مینوس در این دو کتاب آمده است. در مینوس تعدادی نکات افلاطونی به چشم می‌خورند که برخی از آنها بی‌تردید به تقلید شباهت دارد تا حاصل خامه‌ی خود افلاطون، از جمله «دانایان به وسیله‌ی دانش دانا هستند، عادلان به واسطه‌ی عدالت عادل هستند» و نکاتی دیگر.^{۲۰}

رقیبان^{۲۱}

این محاوره گزارشی است از سوی سقراط؛ او صحنه‌ای را از یکی از مدارس نقل می‌کند. عنوان محاوره بر دیگر گویندگان دلالت می‌کند، آنها بر سر عشق دو تن از پسران با یکدیگر رقابت می‌کنند. سرآغاز محاوره لوسیوس و خارمیدس را به یاد خواننده می‌آورد، و ۱۳۳a۳-۵ به انعکاس (یا کوشش اولیه‌ای درباره‌ی؟) تأثیر

۱۹. PCC35-9، برخلاف سوییل و بیش‌تر اسلاف او. او نظر شوری را در ص ۳۷ نقل می‌کند.

۲۰. برای ارزیابی مینوس به عنوان مقاله‌ای که «کسرشان بنیانگذار قانون به نظر نمی‌آید» رک:

H. Cairns in *washington & Lee Rev.* 1970, 193-222.

۲۱. *Ἀντιπαρταί* یا *Ἐπαρταί*. رک: یادداشت نقادانه‌ی برنت. از این رو آن را «عاشقان» نیز

می‌نامند.

زیبایی جوانی بر روی سقراط در خارمیدس ۱۵۵c۳ و بعد شباهت دارد. مؤلف واقعاً کوشیده است تا اثری ادبی و نمایشی بیافریند، اما حاصلِ خامه‌ی او از این جهت نتوانسته به پای بهترین آثار افلاطون برسد. شاید خود تراسولوس نیز، هر چند آن را در چهارگانه‌هایش آورده است، در اصالت آن تردیدهایی داشته است.^{۲۲} (دیوگنس لائرتیوس ۹، ۳۷) و سوییل (۱۰-۱۰۷) همین را بر ضد آن عَلم کرده است. اما، این محاوره عاری از اعتبار نیست، و لازم است توجه بکنیم که سوییل نمی‌تواند ویژگی‌های مابعدِ کلاسیکی‌ای را در شیوه‌ی بیان محاوره نشان بدهد.^{۲۳} هر منتقدی در اینکه چه چیزی «در شأن افلاطون» هست یا نیست، بر برداشت‌های خودش اعتماد می‌کند.

مؤلف این اثر هر کسی باشد، بهره‌ای از پردلی داشته است. پرسشی که در چندین صفحه‌ی اول محاوره مطرح شده است، دست کمی از پرسش «فلسفه چیست؟» ندارد (۱۳۳c۱).^{۲۴} پاسخ‌اول مخاطب این است که فلسفه یعنی علامه بودن، یا شناختن همه‌ی هنرها. وقتی سقراط می‌گوید چنین چیزی عملاً مقدور نیست، او تعریف خودش را محدود می‌کند به «هنرهایی که لازم است انسان شریف آنها را بداند و فقط به هوشمندی نیاز دارند، نه مهارت عملی». پس از آنکه سقراط او را متقاعد می‌سازد که حتی در دو هنر نیز نمی‌توان به طور کامل استاد شد، می‌گوید لازم نیست فیلسوف (او فیلسوف را دقیقاً همان انسان آرمانی

۲۲. اما درباره‌ی معنای *επιτερον* در دیوگنس لائرتیوس، رک: گروه، *Pl. I, 452*.

۲۳. خود شلایر ماخر، یعنی کسی که آغازگر سنتِ مجعول خواندنِ دقیقان بود، در ارزیابی سبک آن می‌گوید (نقل از گروه *Pl. I, 452*):

genus dicendi habet purum, castum, elegans, nihil ut inveniri queat quod a Platonis aut Xenophontis elegantia abhorreat.'

۲۴. مرلان بررسی‌ای از محاوره را با در نظر گرفتن این پرسش به عمل آورده است:

'Das Problem der Erasten', Essays ... Boumgardt 1963.

پریکلسی می‌داند که از فرهنگ عمومی خوبی برخوردار است) در هنر خاصی تخصص و مهارت کسب کند، او فقط باید بتواند سخن متخصصان را بهتر از انسان‌های معمولی دریابد، و خودش نیز تفسیر معقولی به عمل آورد. در این صورت او شبیه پنتاتلوس خواهد بود، کسی که می‌تواند در هر پنج مسابقه به مقام دوم برسد، اما در هیچ کدام قادر به کسب مقام اول نیست.^{۲۵} با این حال، آنها توافق می‌کنند که فلسفه خوب، و بنابراین کارآمد است، اما چه کاری از، فی‌المثل، دانش پزشکی‌ای ساخته است که پایین‌تر از سطح آگاهی پزشک متخصص باشد؟ مریض در هر حال پزشک را احضار خواهد کرد نه فیلسوف را. در این جا سقراط رشته‌ی سخن را در دست می‌گیرد، و با استفاده از تمثیل پرورش حیوانات نشان می‌دهد که هنر بهتر ساختن انسان‌ها قبل از هر چیزی متکی است بر شناختن خوبان و بدان، و از جمله شناختن خویشان. او برای این منظور باید فضیلت‌های عدالت و سوفروسونه - یعنی همان خودشناسی - را به دست آورد. هرگونه اداره‌ی نیکویی، خواه اداره‌ی شهرها باشد یا خانه‌ها، بر پایه‌ی این دو فضیلت استوار است. بنابراین می‌توان آنها را فضیلت سیاسی نامید، اما آنها فقط فضیلت سیاسی نیستند. در واقع می‌توان گفت پادشاه، سیاستمدار، خانه‌دار، ارباب (بردگان)، سوفرون و انسان عادل، همگی یکی هستند، و به یک هنر اشتغال دارند. اگر می‌گوییم کاری از فیلسوف ساخته است، فقط در این کار است که او باید در مقام دوم نماند، و رتبه‌ی اول را بی‌هیچ شبهه‌ای به دست آورد.

اگر کسی وجود علامت‌های خاصی را در این اثر بپذیرد (چنانکه امروزه همگان می‌پذیرند)^{۲۶} که نشان می‌دهند آن را افلاطون در دوران خام دستی

۲۵. مسابقات پنتاتلون عبارت بودند از: دو، پرش، پرتاب دیسک، پرتاب نیزه، و کشتی‌گیری.

۲۶. اما گروهی بر این عقیده نبوده است. رک: *Pl. I, 452f.* او از اعتبار کلیه‌ی متون موجود در نسخه‌ی تراسولوس دفاع کرده است، و مرور نقادانه‌ی او بر پژوهش‌های جلوتر از خودش در فصل ۵ (به ویژه ۱۱-۲۰۶) هنوز هم واقعاً خواندنی است.

سال‌های آغازین فعالیت علمی‌اش نوشته است، این پذیرش عاری از تعلل نخواهد بود. پیام این محاوره واقعاً افلاطونی (بیش‌تر از نوع سقراطی) است، و در توجیه شباهت‌های موجود در میان این محاوره و محاورات دیگر، به طرز معقولی می‌توان که دسته‌ی اخیر از عقیده‌ای که در این پیش‌نویس مقدماتی مطرح هست استفاده کرده و آن را بسط داده‌اند.^{۲۷} فی‌المثل، خارمیدس - که سویل (۱۱۰ با یادداشت ۱) رقیبان را تقلیدی از آن می‌داند - موضوعات این محاوره را به صورتی گسترده‌تر و ژرف‌تر بررسی می‌کند و می‌تواند به مثابه نقادِ آن تلقی شود. برابری «خوب» و «کارآمد» بی‌تردید از عقاید ویژه‌ی سقراط است (ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۶۱ و بعد)، ناممکن بودن شناخت صفات یک چیز پیش از شناخت ذات آن (۱۳۳b) با تفصیل بیش‌تری در منون آمده است، و اینکه هیچ‌کس نمی‌تواند در بیش از یک هنر مهارت کاملی به دست آورد مبنای جمهوری است، و همچنین روشن می‌سازد که دانش فلسفی در هیچ یک از پیشه‌های خاص قرار ندارد (۴۲۸b-c). سویل (۱۱۰) می‌گوید افلاطون نمی‌توانست فلسفه را با عدالت و تدبیر شهرها و خانه‌ها یکسان بداند.^{۲۸} این برداشت بسیار شگفت‌انگیز است، زیرا این سخن همان است که افلاطون در خصوص آرمان فرمانروای فیلسوف بر زبان آورده است؛ به علاوه، او شخصیت واحد سقراط را جامع همه‌ی آنها می‌دانست. اگر این محاوره از افلاطون باشد، حتی می‌توان، بی‌آنکه به احتمال ناروایی متهم شویم، حدس زد که عنوان و گویندگان آن نشان می‌دهند که فیلسوف (یعنی، سقراط)، در اوج

۲۷. سوچر Socher در قرن پیش نظریه‌ی مشابهی را درباره‌ی محاوره‌ی در فضیلت عرضه کرده و آن را طرح مقدماتی منون خوانده است. به نظر من، این برداشت به هیچ وجه پذیرفتنی نیست، مقایسه‌ی میان اینها فقط بر تفاوت گسترده‌ی میان آن محاوره و رقیبان تأکید می‌ورزد.

۲۸. هر دو در اندرون هنر واحد *πολιτικη* [سیاست] قرار می‌گیرند، هنری که هم حکومت را دربر می‌گیرد و هم شهروند نیکو بودن را (پروتاگوراس، ۳۱۹e).

هر چیز دیگری، همان عاشق آرمانی است.^{۲۹} سوییل حدس می‌زند که این کتاب را یکی از اعضای آکادمی، در آن هنگام که این مدرسه از تفکرات نظری محض به سوی زندگی عملی روی آورد، زیر نظر پولمون Polemon تالیف کرده است. اما افلاطون در کدامین دوره به زندگی عملی بی‌توجه بوده است؟^{۳۰}

تثاگس^{۳۱}

وقتی دمودوکس از سقراط می‌خواهد که او را درخصوص آموزش و پرورش پسرش تثاگس راهنمایی کند، سقراط به پرسیدن پرسش‌هایی از تثاگس درباره‌ی چیزی که درصددِ آموختنش هست به عمل می‌آورد. او نیز مانند آلکیبیادس و بسیاری دیگر از جوانان، خواهان قدرتِ سیاسی است - البته او اذعان می‌کند که نمی‌خواهد مانند مستبدان به زور متوسل شود، بلکه قصد دارد همچون یک رهبر دموکرات عمل بکند. اما برای این منظور سر در پی سیاستمداران موفق نخواهد گذاشت، زیرا سقراط عقیده دارد، یا از دیگران شنیده است، که آنها نمی‌توانند راز موفقیت‌شان را حتی بر فرزندان خودشان بازگویند، و این سخن درست به نظر می‌آید. بهترین راه به عقیده‌ی او این است که بر دامان خود سقراط چنگ بزند. پدر او این خواسته را از صمیم دل تأیید می‌کند، اما سقراط تعلل

۲۹. رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۷۴، ج ۱۴، صص ۳۱۳ و بعد.

۳۰. امروزه اهمیت زیادی به این محاوره نمی‌دهند، اما لازم است از ضمیمه‌ی مختصر روزاموند اسپراگ بر آن در کتابش *Plato's Philosopher-King* 119-21 یاد کنیم.

31. Note G. Krüger, *Der Dialog Theages*, Greifswald 1935, and the edition of G. Amplo, Rome 1957.

می‌ورزد: بهتر است این جوان به شاگردی یکی از سوفسطاییان درآید، کسانی که آموزگاران حرفه‌ای این‌گونه موضوعات هستند. خود او نمی‌تواند بگوید که آیا فلان شاگرد بر اثر آموزش‌های او بهتر خواهد شد یا نه. اگر علامت الهی او از پذیرفتن یک شاگرد منع کند، آن را به طور جدی تأیید نکند، تعلیم سقراط قرین توفیق نخواهد بود. او نمونه‌هایی را از تأثیر آن علامت در قلمرو آموزش و پرورش و دیگر قلمروها ذکر می‌کند. اما تئاگس می‌خواهد تن به این مخاطره بدهد، و سقراط که هشدارهایش را داده است، قبول می‌کند.

نام تئاگس فرزند دمودورس در دفاعیه ۳۳e و جمهوری ۴۹۶b-c نیز آمده است، و او در هر مورد دوست یا شاگرد سقراط است. سقراط در جمهوری می‌گوید فقط بیماری جسمانی او باعث شده است که فلسفه را به نفع سیاست کنار نگذارد.

سوییل (۱۳۷ یادداشت ۵) از دوازده محقق (علاوه بر خودش) اسم می‌برد که منکر اصالت تئاگس هستند - سلسله جنبان این گروه شلایر مآخر است - و چهار تن را نیز از گروه طرفداران اصالت آن نام می‌برد.^{۳۲} اصالت این محاوره در قدیم به هیچ وجه محل مناقشه نبود. استدلال زبانی جدی‌ای نیز نمی‌توان بر ضد آن اقامه کرد.^{۳۳} عبارتهای مشابهی در برخی محاورات دیگر هست که

۳۲. جلد دوم کتاب فریدلندر (اصل آلمانی آن) همزمان با ویرایش سوییل منتشر شد، و او را نیز می‌توان بر شمار طرفداران اصالت محاوره اضافه کرد، همان‌طور که تیلور (PMW 12)، ریست (Phoenix 1963, 17)، ریتز، و بی‌تردید کسان دیگری را نیز می‌توانیم در زمره‌ی مخالفان قرار دهیم. ریست در مورد مجعول بودن آن به پاولو Pavlu و سوییل ارجاع می‌دهد.

۳۳. البته، ریتز آن را در زمره‌ی محاوراتی قرار می‌دهد که به عقیده‌ی وی مجعول بودن آنها از روی Sprachstatistik [= آمار زبانی] اثبات می‌شود (Neue Unters, 217)، اما مقایسه کنید با ارجاع سوییل، ۱۳۸ یادداشت ۱، به کتاب او (Untersuchungen). درباره‌ی سخنرانی آغازین که شوری آن را مطرود می‌خواند، رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۴۵، یادداشت ۱. من در آن جا از فریدلندر نقل قول کرده‌ام، غافل از اینکه دفاع او، از راه گروه (Pl. I, 430)، به ←

نظریه‌ی تقلید را تقویت می‌کند. توصیف روال کار سوفسطاییان (۱۲۸a) شباهت آشکار به دفاعیه ۱۹e-۲۰a دارد، و در اصل همان پروتاگوراس ۳۱۶c است؛ این سخن که سیاستمداران نمی‌توانند فرزندان خودشان را تعلیم بدهند (۱۲۶d)؛ عین عبارت این است: «فرزندان آنها در عمل بهتر از فرزندان پینه‌دوزان به بار نمی‌آیند» در پروتاگوراس ۳۱۹e-۲۰b و منون ۹۳b-۹۴e نیز آمده است؛ و علامت الهی نیز را در جاهای متعدد آثار افلاطون و کسنوفون ملاحظه می‌کنیم، به ویژه در تثایتتوس ۱۵۱a که به موضوع پذیرفتن شاگردان مربوط است. در مورد اخیر این تفاوت هست که در تثایتتوس می‌خوانیم اگر دایمونیون هشدار صریحی به سقراط نداده باشد، شاگرد پیشرفت خواهد کرد، اما در تئاگس (۱۲۹e۶) می‌بینیم حتی اگر منع آشکاری نیز در کار نباشد، نیروی الهی ممکن است از بذل همکاری اجتناب ورزد، و در این صورت تضمینی برای موفقیت شاگرد وجود نخواهد داشت.

بر ضد همین دایمونیون هست که نقادان سنگین‌ترین حملات‌شان را متوجه می‌سازند. سوییل بیش از شش صفحه را به آن اختصاص می‌دهد؛ حاصل سخنان او این است که سقراط در هنگام نوشته شدن تئاگس، همانند فیثاغورس، به افسانه‌ها پیوسته و به صورت شخصی جادوگر یا صاحب کرامات درآمده بود. فریدلندر در فصلی که در کتابش (*Pl. II, ch. xi*) به این محاوره اختصاص دارد. پاسخ محکمی بر این انتقاد داده است، و من تمام گفتنی‌های خودم را در ج ۱۲ (ترجمه‌ی فارسی) گفته‌ام.^{۳۴} جایزه‌ی حدس مبتکرانه را باید به «نقاد آلمانی» داد (سوییل ۱۴۱)، کسی که می‌گوید تئاگس (به دست کسی غیر از افلاطون) پیش از نگارش تثایتتوس تألیف شده است، و افلاطون این محاوره را

← دیونوسیوس هالیکارناسوسی باز می‌گردد.

۳۴. صص ۷-۱۴۲، و درباره‌ی دایمونیون و بُعد غیر عقلانی سقراط به طور کلی، صص ۵۳-۱۴۹

برای مقابله با تحریف شخصیت سقراط در آن به رشته‌ی تحریر درآورده است.

چهار محاوره‌ی بعدی در فهرست دیوگنس از جمله محاوراتی است که «همگان مجعول می‌دانند»، و امروزه نیز کسی طرفدار اصالت آنها نیست.

آکسیوخوس

مکان محاوره، به شیوه‌ای که در برخی محاورات افلاطونی می‌بینیم، به روشنی مشخص شده است. سقراط در حال راهپیمایی به سوی ورزشگاه کونوسارگس Cynosarges است، و به ایلیسوس رسیده است؛ در این هنگام کلینياس او را صدا می‌زند و درخواست می‌کند سخنانی آرام‌بخش بر پدر وی آکسیوخوس که مشرف بر مرگ است و از آن می‌ترسد - در حالی که پیش‌تر اعتنایی به آن نداشت - ایراد کند. سقراط باز می‌گردد و همراه او به خانه‌ی آکسیوخوس می‌رود و برای تسلای او سخنانی می‌گوید که آمیزه‌ی ناهم‌رنگی است از تعالیم افلاطونی و چیزی که به تعلیمات اپیکوری شباهت دارد. می‌گوید: آکسیوخوس طوری سخن می‌راند که گویی باز هم خواهد بود تا بر سرنوشت خویش تأسف بخورد، اما کسی که مرده است دیگر چیزی احساس نخواهد کرد و اساساً وجودی نخواهد داشت. «تو برای از دست دادن حواس تأسف می‌خوری، اما در عین حال نگران احساسِ مردن و محروم شدن از لذت‌ها هستی، به گونه‌ای که گویی به سوی زندگی‌ای دیگر خواهی مرد، نه اینکه واقعاً احساس خودت را به کلی از دست بدهی، و همان حالی را بیابی که پیش از مرگ داشتی.» همان‌طور که تاریخ گذشته ربطی به تو ندارد، حوادث پس از مرگ نیز ربطی به تو نخواهد

داشت، زیرا «تو»یی وجود نخواهد داشت تا با آن‌ها درگیر شود (۳۶۵d-e). سقراط از این جا به بعد، به اظهار مطالبی درباره‌ی روح می‌پردازد، یعنی چیزی که پس از تن «خاکی و بی‌عقل» - که خود واقعی انسان نیست -^{۳۵} به حال خودش باقی می‌ماند و در جایگاه ویژه‌اش اقامت می‌گزیند. ما روح خودمان هستیم، «موجود مرگ‌ناپذیری که در زندانی گذرا جای گرفته است»، «در آرزوی خویشاوند خودش آئیر و دلخوشی‌های آسمانی‌ای است که در آنجا برای او آماده شده است».^{۳۶}

البته نمی‌توان انتظار داشت که روح جاودان به دلیل از دست دادن لذت‌های زندگی جسمانی غصه‌مند شود، اما اشاره به مرگ‌ناپذیری آکسیوخوس واقعی در ضمن تأکید بر اینکه او پس از مرگ وجود نخواهد داشت، تناقض ناشیانه‌ای بیش نیست. سقراط پس یادآوری بحثی از سوی کالیاس درباره‌ی سختی‌های این زندگی، حتی به عقیده‌ی نابودی کامل روی می‌آورد و آن را به پرودیکوس سوفسطایی نسبت می‌دهد.^{۳۷} او سخن را با یک اسطوره‌ی آخرت‌شناختی افلاطونی به پایان می‌برد (۳۷۱a-۷۲a).

صرف نظر از شایستگی فروتر آکسیوخوس، وجود کلمات فراوانی که در جاهای دیگر دیده می‌شوند، یا فقط در دوره‌ی هلنیستی ثبت شده‌اند، دلیل

۳۵. در آکییادس اول ۱۳۰c و قوانین ۹۵۹a-b نیز این‌گونه آمده است. بی‌تردید، مرگ به منزله‌ی جدایی روح از بدن، عقیده‌ای افلاطونی است. علاوه بر فایدون (به ویژه ۶۴c) و دیگر جاها، مقایسه کنید با گرگیاس ۵۲۴b.

۳۶. درباره‌ی زندان، مقایسه کنید با فایدون ۶۲b، کراتولوس ۴۰۰c. ائوریپیدس (هلن ۱۰۱۵) می‌گوید روح مرده «برای همیشه به آئیر می‌پیوندد». درباره‌ی این عقیده و دیگر نقل قول‌های ائوریپیدسی این محاوره، رک: گاتری، *G. and G.* 263. این همان *aetherius sensus* در ویرزیل، *Aen* 6, 747 است.

۳۷. اشاره به اینکه پرودیکوس دانش خودش را به پول می‌فروخت در مقایسه با طعن معتدلانه‌ی کراتولوس ۳۸۴b، حالتی ناشیانه دارد.

نیرومندی است بر تألیف آن در دوره‌ی مابعدِ افلاطونی. اما اگر این محاوره برای پژوهندگان خود افلاطون اهمیت خاصی ندارد، در عوض برای مورخان دین از ارزش ویژه‌ای برخوردار است. سوییل و دیگران آن را به فیثاغوریانِ جدید قرن اول پ. م. نسبت خواهند داد، اما چنین نیست که همه‌ی نقل قول‌های سوییل این نظر را تأیید بکنند. او میهمانی جهان آخرت را از جمله سخنان مطلوب آن دوره می‌شمارد، اما این احتمال هم هست که مؤلف آن را از افلاطون اقتباس کرده باشد.^{۳۸} عبارت «چشمه‌های آب خالص» در ۳۷۱c در بشقاب‌های طلایی اورفه‌ای در ابیات برگرفته از قطعه شعر متعلق به قرن پنجم یا جلوتر از آن نیز دیده می‌شود، و همین‌طور مفهوم ارواح تشنه.^{۳۹} مینوس و رادامانتوس، بی‌تردید، از شخصیت‌های دوره‌ی کلاسیک هستند، و در گرگیاس آمده‌اند. ارواح خوب در آکسیوخوس از موسیقی و رقص در چمنزارهای سرسبز لذت می‌برند و مراسم مقدسی اجرا می‌کنند. تمام این کارها را در همسرایی‌ای در غوکانِ آریستوفانس مشاهده می‌کنیم، این کارها در آن‌جا ویژه‌ی اهل سلوک است. (مقایسه کنید با آکسیوخوس ۳۷۱d). چمنزارها را در آثار افلاطون (جمهوری ۶۱۴e) و بر بشقاب اورفه‌ای نیز می‌بینیم.^{۴۰} سرنوشتِ ضروریِ گنهکارانِ مشهور هومر را در ۳۷۱e می‌بینیم، و توصیف آب و هوای آن دنیا به توصیف صحرای الوسی هومر شباهت دارد. سوییل به هیچ یک از این منابع کلاسیکی اشاره نمی‌کند. اسطوره‌ی آکسیوخوس تقریباً به طور کامل از افلاطون و منابع هومری و به ویژه

۳۸. آکسیوخوس ۳۷۱d، سوییل ۱۳۵. مقایسه کنید با جمهوری ۳۶۳. در هر دو محاوره از کلمه‌ی *συμπροσια* استفاده شده است.

۳۹. سخنی از «گرمای سوزان» جمهوری ۶۲۱a به میان نیاوردم. درباره‌ی بشقاب طلایی رک: گاتری، OGR 171-32.

۴۰. درباره‌ی افلاطون و متون اورفه‌ای رک: ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۲۰ و بعد، و منابعی که در آن‌جا آمده است.

اورفه‌ای افلاطون برگرفته شده است. در اینکه عقاید اورفه‌های و همانند‌های آنها در دوره‌ی هلنیستی رایج بوده است تردیدی وجود دارد، اما این عقاید پیش از آن نیز وجود داشته‌اند.

و سخن آخر اینکه هرودوت (۴، ۳۳) می‌گوید «پیشکش‌های مقدسی» که در حصیر پیچیده شده بود، از سوی هوپربوری‌های اسرارآمیز به دلوس آمد. او درباره‌ی چیستی آنها هیچ نمی‌گوید، اما براساس آکسیوخوس ۳۷۱a، این هدایا لوحه‌های برنزی‌ای بوده است که سرنوشت ارواح در دوره‌ی پس از مرگ را بر روی آن حک کرده بودند. این اشتیاق در خواننده پیدا می‌شود که منبع این اطلاعات را، اگر در واقع حاصل تخیل مؤلف نبوده باشد، پیدا کند.

اروکسیاس

توجهی که بر عناصر ادبی و نمایشی بذل شده است این محاوره را به صورت اثر کوچک خواندنی‌ای درآورده است، اگرچه برخی تعبیر بی‌لطافت و جملات ناشیانه نیز در آن به چشم می‌خورد. گفت‌وگو را سقراط نقل می‌کند، و موضوع آن در طی مقدمه‌ای - که کاملاً سیاق افلاطونی دارد - مطرح می‌شود که اراسیستراتوس Erasistratus در ضمن آن احساسات خودش را درباره‌ی وضعیت و مقاصد اهالی سیراکوس، و شخصیت یکی از فرستادگان آنها به آتن، بیان می‌کند. بحث اصلی مربوط است به ماهیت و هدف ثروت. این محاوره از چندین جهت به منون شباهت دارد: امکان ندارد پیش از شناختن چیستی یک چیز بر سودمند بودن یا نبودن آن علم پیدا کنیم، برابر دانستن «خوب» با «کارآمد»، و استدلال بر اینکه هر چیزی فقط بر کسی کارآمد است که چگونگی

به کار بردن آن را بدانند. اما سقراط با مخالفت قابل ملاحظه‌ای در خصوص این استدلال ویژه‌اش رویه‌رو می‌شود که بنابراین، ثروت تا آن اندازه که کارآمد است، همان دانش یا حکمت است. در این ضمن نکات متعددی مطرح می‌شود. آنچه شهادت یک شخص را معتبر می‌سازد سخن او نیست بلکه شهرت او برای فضیلت یا بزرگی است، و نمونه‌ی این مدعا پرودیکوس است: او عین همان سخنانی را می‌گوید که کریتیاس «نیکوکار» بر زبان آورد، اما هیچ کس گفته‌ی او را قبول نمی‌کند، چرا که او را «سوفسطایی و نیرنگ‌بازی» بیش نمی‌دانند (باز هم خام دستی‌ای که در شأن افلاطون نیست). درس مقدماتی‌ای که سقراط درباره‌ی جنس و فصل بر اثوتوفرون عرضه کرده بود (اثوتوفرون ۱۱e و بعد) در ۴۰۱b-c تکرار شده است: هر پولی سودمند است، اما هر سودمندی پول نیست، همان‌طور که هر انسانی حیوان است، اما عکس این قضیه صحیح نیست. ۴۰۵a پیشرفت تازه‌ای است درباره‌ی فرق میان اسباب - یا امور ضروری - و علت غایی، نسبت به فایدون و تیمایوس. چنین نیست که هر آنچه باید پیش از تحقق x وجود داشته باشد سببی برای x شمرده شود. در آن صورت باید تصدیق کنیم که چون تقدم نادانی بر کسب دانش ضرورت دارد، پس نادانی سبب کسب دانش است.

در این جا نیز در بیان کسانی که آموزه‌های ویژه‌ی هلنیستی این محاورات را مشخص می‌سازند، مبالغه‌هایی را مشاهده می‌کنیم. سوییل (۸۶) حتی مدعی می‌شود که اصل «فقط دانا توانگر است» (*μονος ο σοφος εστι πλουσιος*) «دقیقاً رواقی» است، اگرچه سقراط در فایدروس ۲۷۹c در ضمن نیایش به درگاه خدا می‌گوید «توانگری دانایان را بر من ارزانی دار» (*νομιζοιμι τον σοφον*) *πλουσιονδε*). او تحقیر ثروتمندان را نمونه‌ای از تأثیر کلبی تلقی می‌کند، و به عنوان گواه (بی‌آنکه نقل قول کند) به همان نیایش اشاره می‌کند، آن جا که سقراط می‌گوید: «فقط آن مقدار زر بر من بده که انسانی معتدل (سوفرون) توان تحمل

آن را دارد». استنتاج پایانی اروکسیاس - اینکه ثروتمندترین کسان بی‌چاره‌تر از همه هستند زیرا بیش‌تر از همه کس کاستی‌های مادی دارند - سوییل را به یاد این سخن دیوگنسِ کلبی می‌اندازد که هر چه نیاز انسان کم‌تر باشد به همان اندازه به خدایان نزدیک‌تر است. بی‌تردید هیچ چیز را نمی‌توان بیش‌تر از این سخن دارای صبغه‌ی اصیلِ سقراطی و افلاطونی دانست که لازم است تمایلات جسمانی خود را تا آن اندازه که برای انسان مقدور هست کاهش دهیم تا راه را بر روی روح الهی و جاودانی باز بگذاریم. این سخن مبنای مخالفت با آرمان کالیکلس در گریگاس است، او می‌گفت «هر کسی تمایلات خویش را هر اندازه که ممکن است افزایش دهد و اسباب ارضای آنها را به دست آورد». کلبیان نیز پیروان سقراط بودند.

دمودوکس و سیسوفوس

این دو تمرینِ سوفسطایی در ناسازه‌گویی را می‌توان تحت یک عنوان بررسی کرد. محاوره‌ی اول (که نام سقراط در آن نیامده است) چهار موضوع مستقل دارد: (۱) فایده‌ی تبادل افکار چیست؟ آیا می‌توان کسی را فقط پس از شنیدن سخنان شاکی محکوم کرد؟ (پاسخ: آری.) (۲) اگر A نتواند B را متقاعد کند که به او پول قرض دهد، کدام یک از آن دو مقصر هستند؟ (پاسخ: A.) (۳) به چه کسی باید اعتماد کرد، بیگانه یا خویشاوندان و آشنایان؟ (پاسخ: چون هر جماعتی را در نظر بگیرید، اعم از اینکه شایان اعتماد باشند یا نه، نسبت به عده‌ای بیگانه‌اند و نسبت به عده‌ای دیگر آشنا هستند، مسئله‌ی آشنایی و خویشاوندی در این جا بی‌تأثیر است.) سیسوفوس به طور کلی به موضوع تبادل افکار اختصاص یافته

است.

هر دو محاوره در مرتبه‌ای هستند که خواننده را به یاد «استدلال‌های مضاعف» می‌اندازد، و قیاس‌های دو حدی «یا - یا»ی سوفسطایی را به نمایش می‌گذارند که سقراط با همانندهای آنها در اثوتوفرون مقابله می‌کند (در حالی که همین قیاس‌های دو حدی در سیسوفوس از زبان خود سقراط نقل می‌شوند). سؤال «آیا انسان چیزی را که می‌داند جست و جو می‌کند یا چیزی را که نمی‌داند؟» (سیسوفوس، ۳۸۸b) عمدتاً معارضه‌ی منون در منون d ۸۰ را به خاطر می‌آورد، اما در اثوتوفرون ۲۳۵d نیز به چشم می‌خورد. مغالطه‌ی خوشایند دیگری را که در سیسوفوس ۳۹۰d می‌بینیم. انسان درباره‌ی آینده به تبادل افکار، یا مشورت، می‌پردازد. اما آینده هنوز وجود ندارد، بنابراین آنچه در آینده هست در حال حاضر واقعیت یا ویژگی (فوسیسی) ای ندارد. از این رو تبادل افکار بی‌مورد است، زیرا درباره‌ی چیزی که وجود ندارد، نه راست می‌توان گفت و نه دروغ.

اگرچه برخی محققان^{۴۱} در این تمرین‌ها نشانه‌هایی از مکتب رواقی یا آکادمی جدید را مشاهده می‌کنند، به راحتی می‌توان گفت که آنها پیش از پایان قرن چهارم به رشته‌ی نگارش درآمده‌اند.

۴۱. رک: سوییل ۶۴، و برای معیارهای زبانی به ۴۱، ۵-۶۴. خود سوییل مایل است هر دو محاوره را در قرن چهارم جای دهد.

در عدالت و در فضیلت

این دو محاوره شایسته‌ی طرح و بحث نیستند. مسخره است که آن همه متون یونانی از بین رفته‌اند، اما این دو سیاه مشق سطحی دانش‌آموزی در طول قرن‌ها به گونه‌ای دوام آورده است. در عدالت تمرین مختصر و بی‌فایده‌ای در تعریف سقراطی است. در فضیلت سؤال‌آشنای^{۴۲} آموختنی بودن فضیلت (یا هر معادل دیگری که برای واژه‌ی آرته بیاوریم) را مطرح می‌سازد، اما بهترین کاری که از دست مؤلف برمی‌آید این است که رونوشت تقریباً کلمه به کلمه‌ی چند فقره از منون را بیاورد، در حالی که از اشاره به مطالب فلسفی ژرف‌تری که افلاطون از راه این پرسش به آنها وارد شد، امتناع می‌ورزد، و نیز هیچ اثری از توصیف استادانه‌ی شخصیت گویندگان و مواجهه‌های نمایشی آنها از سوی افلاطون، در این جا دیده نمی‌شود.

۴۲. رک: ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، فصل ۴؛ در آن جا مطالبی را در خصوص پشتوانه‌ی اجتماعی این پرسش آورده‌ام. برای شواهد بیش‌تری در خصوص اینکه این مسئله در قرن‌های پنجم و چهارم برای همگان آشنا بوده است، رک: سوییل (ص ۲۴)؛ اما صرف نظر از در فضیلت، تنها منون و فصل ششم «استدلال‌های مضاعف» باقی مانده است. خلاصه‌ی بررسی این مسئله در منبع اخیر را در ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۸۸-۹۱ آورده‌ام.

بخش سوم

نامه‌ها

۱. برای آشنایی کلی، از جمله کسب اطلاعاتی درباره‌ی مباحث مربوط به اصالت نامه‌ها، کافی است که در این جا به مورو (1962) *Translation with Crit. Essays and Notes* ارجاع دهیم. او در صفحات ۲۷۱ و بعد گلچینی از منابع را آورده است. با این حال به ویرایش دوم نامه‌ها از سوی پاسکوالی Pasquali در ۱۹۶۷ و ویرایش آلمانی نامه‌ها توسط و. نیومان W. Neumann و نیت. کرشن‌اشتاینر J. Kerschesteiner، در همان سال، نیز توجه کنید. فریدلندر بررسی نامه‌ها را در فصل سیزدهم جلد اول کتابش، افلاطون، آورده است. در سال‌های اخیرتر، در میهمانی واندوورس (Fondation Hardt, *Entretiens* vol, xviii, 1972) Vandoeuvres، دو تن که درباره‌ی نامه‌ها سخن می‌گویند، به نتایج متضادی می‌رسند. ان. گالی بر جعلی بودن همه‌ی آنها برهان اقامه کرد، جی. جی. دی. آلدرز گفت نامه‌های هفتم و هشتم اصیل هستند، و بقیه را یا خود افلاطون نوشته است و یا یکی از معاصران او و یا کسی که فاصله‌ی زمانی زیادی با او نداشته است.

کلیات

مجموعه‌ای از سیزده نامه برای مخاطب‌های گوناگون را در اختیار داریم که تراسلوس آنها را در نهمین دسته‌ی چهار تایی مجموعه آثار افلاطون گنجانیده است.^۲ اصالت آنها بحث‌های بی‌پایانی را برانگیخته است، از یک طرف آنها را در قرن نوزدهم عمدتاً مشکوک می‌دانستند (قرنی که برخی از بهترین محاورات افلاطون را نیز از او گرفت؛ رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۷۶)، و از سوی دیگر در دوره‌های اخیر گرایش نقادانه‌ی اصیل‌تر و گزینشی‌تری را درباره‌ی آنها می‌بینیم. شوری در افلاطون چه گفت (۱۹۳۳، ص ۴۱) می‌نویسد: قبول یا رد برخی از آنها، آن مقدار که از ظاهر امر ممکن است برآید، اهمیت تاریخی ندارد،

۲. برای تراسلوس رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۷۴، یادداشت ۲. اینکه همان نامه‌ها به دست ما رسیده است، از این جا تأیید می‌شود که فهرست او اسامی دریافت کنندگان و شماره‌ی هر کدام را آورده است. آریستوفانس، کتابدار اسکندریه، فهرست «نامه‌ها» را در سه‌گانه‌ی فایدون و کریتون می‌آورد، اما جزییات آن در مأخذ ما دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۲-۶۱ نیامده است. اگر (چنانکه بی‌تردید احتمال می‌رود) آنها همان نامه‌های تراسلوس باشند، در این صورت فهرست این مجموعه به قرن سوم یا اوایل قرن دوم پ.م. باز خواهد گشت. ارسطو به آنها اشاره نکرده است.

زیرا دو تا از مهم‌ترین آنها، یعنی نامه‌های هفتم و هشتم، را اگر هم خود افلاطون نوشته باشد، یکی از پیروان او یک یا دو نسل پس از مرگ وی نوشته است؛ و نویسنده حقایق (مربوط به زندگی افلاطون و مداخله در سیاست سیراکوسی) را به خوبی می‌دانسته و آن قدر با آثار متأخر افلاطون مأنوس بوده است که به خوبی توانسته است از سبک آنها تقلید کند.^۳ خیلی‌ها این نظر را خواهند پذیرفت، اما اگر حق همین باشد، به نظر نمی‌آید فایده‌ی زیادی در صرف وقت برای پیدا کردن این چهره‌ی تاریک وجود داشته باشد. اینکه این مدرک‌های شخصی پرتو غیر منتظره، و حتی گاهی پریشان‌کننده، بر شخصیت افلاطون می‌افکنند، آنگاه طبیعی به نظر می‌آید که به خاطر آوریم که افلاطون، در محاورات، به استثنای دو اشاره‌ی تاریخی بسیار کوچک (دفاعیه ۳۸b و فایدون ۵۹b)، هیچ سخنی درباره‌ی خودش نگفته است، فیلد می‌گوید (197 and C. P.) دلیل اصلی برای مشکوک بودن کل این مجموعه، و همین‌طور همه‌ی نامه‌های یونانی، سنت رایج جعل نامه برای فروختن به کتابخانه‌های بزرگ در دوره‌ی اسکندرانی است. به عقیده‌ی وی «نوعی کنجکاوی روانشناختی» موجب می‌شود کسانی که می‌گویند آنها - اگرچه به دست کسی غیر از افلاطون - بایستی در زمانی نزدیک به خود افلاطون نوشته شده باشند «ایمان‌شان را درخصوص جعلی بودن نامه‌ها حفظ می‌کنند، در حالی که خودشان از مبانی اصلی آن ایمان اعراض کرده‌اند».

تعدادی از نامه‌ها (به ویژه نامه‌ی اول) بی‌تردید مجعول هستند، و برخی دیگر، خواه مجعول باشند یا نه، مطلب مهمی درباره‌ی افلاطون ندارند. هفت مورد از آنها (نامه‌های ۱ تا ۴، ۷، ۸، ۱۳) به سختی‌هایی که افلاطون در سیراکوس

۳. Shorey, WPS 1933, 41. Cf. Finley, *Aspects of Antiquity* (Polican ed.) 80:

اگر خود افلاطون آنها [یعنی نامه‌های ۷ و ۸] را نوشته باشد، باید بگوییم آنها مدت کمی پس از مرگ وی: توسط یکی از شاگردان افلاطون، یحتمل اسپوسیپوس، به رشته‌ی تحریر درآمده‌اند.»

کشیده است و به روابط او با دیونوسیوس و دیون مربوط می‌شود و بیشتر به امور تاریخی می‌پردازد تا مسایل فلسفی. آن مقدار که برای مقدمه‌ی زندگی نامه‌ی افلاطون ضرورت داشت، قسمت‌های عمدی آنها را در ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، فصل ۲ آورده‌ام. اما نامه‌ی دوم بر رابطه‌ی میان محاورات و سقراط نیز پرتو می‌افکند؛ و نامه‌ی هفتم شامل فقره‌ی طولانی، دشوار و بسیار جالبی درباره‌ی موضوع و ماهیت فلسفه است. درباره‌ی نامه‌ی دوم در ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۱۵ و بعد، سخن گفته‌ام و بخش فلسفی نامه‌ی هفتم را باید در این جا بررسی کنیم. در مورد نامه‌ی پنجم نکته‌ی تاریخی کوچکی وجود دارد. افلاطون در این نامه توصیه‌هایی را به پردیکاس Perdicas، پادشاه مقدونیه، درخصوص اثوفرایوس Euphraeus، مورخی که یحتمل در قرن دوم پ.م. می‌زیست، می‌گوید اسپوسیپوس به فرستادن اثوفرایوس اشاره کرده و گفته است در اوضاع و احوال آن زمان، موفقیت فیلیپ در به دست آوردن تخت شاهی پس از مرگ پردیکاس، نتیجه‌ی ارشادات اثوفرایوس بود.^۴ افلاطون نامه‌ی هشتم^۵ را به هرمیاس، حکمران آتارنیوس در شمال غربی آسیای صغیر، و اراستوس و کوریسکوس، دو تن از اعضای آکادمی که او به دربارش دعوت کرده است، می‌نویسد. به نظر افلاطون این همراهی باعث خواهد شد که همکاران او بهتر

۴. اما شاید لازم باشد این نکته را نیز بیفزاییم که گوینده در آتناپوس - که داستان را نقل می‌کند (۱۱، ۵۰۶e-f) چنین ادامه می‌دهد: «اما درستی این داستان را خدا می‌داند.» اگر آن درست

باشد، تاریخ چرخش مسخره‌آمیزی انجام داده است. (رک: صص ۱۲۱ و بعد پایین.)

۵. در ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ۲۳ و ۶۲ مورد اشاره قرار گرفته است. (نام پادشاه را هرمیاس *Επιμαχος* و هرمیاس *Επιμαχος* - هر دو - ضبط کرده‌اند.) سوگند پایان نامه که خود افلاطون نیز می‌گوید لازم نیست آن را بسیار جدی بگیرند، یعنی «راهنمای الهی»، ظاهراً همان روح جهانی تیمایوس و پدر او دمیورگ است. (رک: مورو، همان جا، و مقاله‌ی ردِر که او ارجاع می‌دهد.) برخی از آباء اولیه آن را به شیوه‌ای مسیحی تفسیر کرده‌اند، اما الحاق مسیحی فرض کردن آن - کاری که بعضی کرده‌اند - خلاف حقیقت است. (رک: لایزگانگ RE2530.)

شوند، زیرا آنها «آموزه‌ی شریفِ صورت‌ها» را آموخته‌اند، اما درخصوص دفاع از خودشان در میان انسان‌های تبهکار دنیا تجربه‌ای کسب نکرده‌اند. در این جا کسی سخن می‌راند که در دوره‌ی پختگی اواخر اندیشه‌اش خود را مجاز می‌داند در برابر عقیده‌ای عَلمِ مخالفت بيفرازد که می‌گوید انسان می‌تواند با شناخت صورت‌های الهی دایره و خط راست به پیشباز زندگی زمینی برود، در حالی که از شعور متعارف عملی، و مهارتِ ساختن یک خانه یا حتی فراستِ پیدا کردنِ راهِ خانه‌ی خودش بی‌بهر است (فیلپوس ۶۲a-b). این نامه پرتو خوبی بر روابط شخصی همه‌ی افراد ذیربط می‌اندزد، اما از حیث رابطه‌ی آن با دوران میانسالی ارسطو نیز حایز اهمیت است، کسی بعدها که - همراه کسنوکراتس - به گروهی که در پیرامون هرمیاس بودند، ملحق شد.

یادداشت آماری. برای محضِ سرگرمی، فهرست‌های مربوط به رد یا قبول تک تک نامه‌ها، و از جمله آرای تمام کسانی را بر من معلوم گشته است، در این جا گرد آورده‌ام. علاوه بر آن، ۲۴ تن هستند که منکر اصالت همه‌ی آنها هستند، و ۸ تن نیز همه را قبول دارند. عده‌ای دیگر همه‌ی آنها، به استثنای نامه‌ی اول، اصیل می‌دانند. من این افراد را، و نیز کسانی را تعلیق حکم کرده‌اند، به شمار نیاورده‌ام. (رقم «لاادریون»، و نیز بی‌اهمیت بودنِ برخی نامه‌ها، به توجیه اختصار نسبی برخی فهرست‌ها کمک می‌کند.) اسم اشخاص را به عنوان کمکی برای احتمالِ اصالت نیاورده‌ام. این فهرست‌ها ناقص هستند، و اطلاعات زمانشناختی عرضه نمی‌کنند، فی‌المثل، اکثر منکران کل آنها به قرون گذشته تعلق دارند. با این حال، شاید بتوان گفت آنها بخش اعظمی از آراء مأخوزه در این حوزه را نشان می‌دهند. این فهرست‌ها فقط نشان می‌دهند که تألیف نامه‌ها تا چه اندازه مورد بحث بوده و هست، و معلوم می‌دارند که ارزیابی‌های ذهنی نقش قابل ملاحظه‌ای را در آن ایفا کرده است.

مخالف	موافق	نامه
۲۲	۶۰	I
۲۲	۸	II
۸	۱۴	III
۹	۹	IV
۱۳	۶	V
۵	۱۴	VI
۱۴	۳۶	VII
۳	۲۲	VIII
۸	۶	IX
۸	۸	X
۱۲	۱۱	XI
۱۶	۵	XII
۱۵	۱۴	XIII

۶. مورو (نامه‌ها) (ص ۱۴) می‌گوید «حتی نامه‌ی اول نیز طرفدارانی در میان نقادان اخیر دارد». متأسفانه نتوانستم اثری از این کسان به دست آورم.

بخش فلسفی

نامه‌ی هفتم^۷

۷. ریتزر، در عین حال که بقیه‌ی نامه را حاصل خامه‌ی افلاطون می‌داند، معتقد است که این قسمت را کس دیگری نوشته و بر نامه افزوده است (Neue Unters, 423, Cf. 404). اشتانتسل (Kl. Schr. 85) در برابر او از فلونتس، *Werdezeit* 113، و ویلاموویتس *Pl. II*, 281ff. اسم می‌برد. ای. هوفمان این قسمت را سند واقعی اصالت نامه تلقی کرد، زیرا معتقد بود که هیچ کس دیگری، جز خود افلاطون، نمی‌توانست آن را بنویسد. به عقیده‌ی اشتانتسل این قسمت از نامه «یگانه جایی است که او به زبانش خودش درباره‌ی فلسفه سخن می‌گوید». (رک: اشتانتسل، پیشین، ۶۸ با یادداشت ۰۱). بررسی‌های مبتنی بر اطلاعات رایانه‌ای موجب شد که لوینسون، مورتون، و وینسپیر در مقاله‌ی «نامه‌ی هفتم افلاطون»، *Mind* 1968، اصالت آن را انکار کنند، اما در این خصوص نگاه کنید به توضیحات تی. ام. رابینسون در *News* 1967, 49f. *Cl. Notes and* (به طرز بسیار شگفت‌انگیزی) از «روایت بسیار ناشیانه‌ی نظریه‌ی مثل سخن گفته است. او بی‌تردید نتوانسته است کوشش‌های بسیار استادانه‌ای را که اشتانتسل به ناچار برای توضیح آن به کار می‌گیرد ملاحظه کند. در مورد کل نامه، شایسته است به این نکته توجه کنیم که رابینسون به پژوهنده‌ی هوشمند سبک‌شناسی رایانه‌ای - در (p.96) 1967-8 *Univ. of Toronto Qu. fer* می‌نویسد «تا هنگامی که استدلال‌هایی بسیار نیرومندتر از استدلال‌های پروفیسور ایدلشتاین متأخر در کتاب اخیرش، نامه‌ی هفتم را از اصالت برمی‌اندازند، اکثر محققان حق خواهند داشت که متقاعد نشوند». همچنین مقایسه کنید با دبلیو. سی. ویک *W. C. Wake, Roy. Statist. Soc. (ser. A) 1957, 343* و پی. دین P. Deane («مطالعات سبک‌شناختی، نامه‌ی هفتم را طرد نمی‌کند»)، *Mind* 1973؛ و نیز با ←

حکمتِ زیادی در نامه هست، اما این حکمت از آن فیلسوف است،
نه متعلق به مرد دنیا.

اف.ام. کورنفرورد

افلاطون این نامه را به دوستان و خویشاوندان دیون، پس از کشته شدن او، در پاسخ - چنانکه خود نامه می‌گوید - به درخواست همکاری آنها نوشته است؛ اما روشن است که نامه مضمونی کلی دارد، و برای مخاطبان زیادی نوشته شده است، و شاید آتئیان را نیز به اندازه‌ی مردم سیراکوس مخاطب قرار داده است. واقعیت این است که او از این فرصت استفاده می‌کند تا دفاع کلی‌ای را از معتقدات سیاسی‌اش به عمل آورد، معتقداتی که از رخداد‌های زندگانی خود او و از فرایند تکاملی فلسفه‌اش برخاسته‌اند. (رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۸-۴۲، صص ۵۲ و بعد.) افلاطون به درخواست راهنمایی مستقیم آنها پاسخ منفی نمی‌دهد، اما می‌گوید پاسخ‌اش را فقط در اندرون این چارچوبِ بزرگ‌تر می‌توان دریافت. او در طی نقل حوادث سیراکوس فرصت پیدا می‌کند تا انتقاد‌های آشکاری از دیونوسیوس دوم به عمل آورد؛ کسی که از استعداد فلسفی بی‌بهره نبود و می‌خواست توجه افلاطون را به خودش جلب کند، اما شخصیت خودسر، مستبد و لذت‌گرای او باعث شد که مطالعات‌اش زودگذر و بی‌ثمر

← بررسی ایدلشتاین از سوی سالمین در *Gnomon* 1969. چیزی که در سرتاسر متون مربوط به نامه‌ها موجب سردرگمی خواننده می‌شود این است عده‌ای از محققان برخی از فقرات را به گونه‌ای اثر مسلم «خامه‌ی استاد» می‌دانند، در حالی که همان فقرات در نظر گروهی دیگر بسیار سطحی، یاهه، و کاملاً دَونِ شأنِ افلاطون هستند. من، در ادامه‌ی همین روند، درخصوص قسمتی که در دست بررسی داریم طرفدار دسته‌ی اول هستم: کسی جز افلاطون نمی‌توانست این‌گونه بنویسد و یا نمی‌نوشت؛ و این بخش فقط کوشش خود افلاطون برای گنجاینیدن لبّ فلسفه‌ی متأخرش در چندین صفحه را نشان می‌دهد.

باشند. وقتی افلاطون سعی کرد او را به کوشش‌های بیش‌تری وادار کند (بر پایه‌ی آنچه در نامه آمده است) با این پاسخ وی روبه‌رو شد که مهم‌ترین نکته‌ها را پیش از این از راه گوش سپردن به دیگران یاد گرفته است. و حالا به گوش افلاطون رسیده است که دیونوسیوس کتابی تألیف کرده و نتایج نشست واحدی را که آن دو داشته‌اند (۳۴۵a) به نام خودش منتشر ساخته است. افلاطون که از این کار خشمگین و ناخرسند است، انتقاد مشهورش را (که در آغاز ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی نقل شده است) نسبت به هر کسی که مدعی تألیف «اندیشه‌های جدی او» است بیان می‌کند. «چیزهایی را که او جدی می‌گیرد» نمی‌توان به رشته‌ی تحریر درآورد، و اگر چنین کاری ممکن بود خود او بایستی بر آن اقدام می‌کرد و نه کسی دیگر.

او در ادامه‌ی سخن می‌گوید (۳۴۲a): «بهتر است در این مورد با تفصیل بیش‌تری سخن بگویم، تا شاید بدین وسیله منظورم را روشن‌تر گردانم.» فقره‌ای که ما، به عنوان پژوهندگان فلسفه، باید توجه بیش‌تری به آن داشته باشیم، با این جمله آغاز می‌شود. دیون در ۳۵۳ چشم از جهان فرو بست،^۸ و افلاطون در ۳۴۷. او در ۳۵۳ حدود هفتاد و پنج سال داشت، به طوری که این قسمت، اگر اصیل باشد، آخرین وصیت‌نامه‌ی فلسفی اوست، در ضمن اینکه یگانه وصیت‌نامه‌ی فلسفی باقی‌مانده به نام خود وی نیز هست. غالباً آن را «گریز فلسفی» می‌خوانند، اما من سعی کرده‌ام به اختصار نشان بدهم افلاطون چگونه آن را بخش اساسی‌ای از مجموعه‌ای قرار می‌دهد که به دقت تنظیم شده است. اگر این قسمت را به مثابه پاسخی به درخواست راهنمایی مستقیم در یک بحران سیاسی لحاظ کنیم ممکن است به طرز خنده‌آوری بی‌تناسب به نظر آید، اما

۸. «تاریخ [هاروارد] برای مرگ دیون (۳۵۴) اصلاحی است نسبت به تاریخ من (۳۵۴)» (ال. ای. پُست L. A. Post در CQ 1930, 115).

افلاطون از همان آغاز روشن ساخته است که مقاصد بسیار فراتر از آنها را در نظر دارد.^۹ این نامه چیزی نیست جز دفاعیه‌ی مختصری از کل زندگی و اندیشه‌ی افلاطون.

مسئله‌ای که مطرح می‌شود صبغه‌ی معرفت‌شناختی دارد. شناخت واقعیت‌های عینی چگونه ممکن است، و پیش شرط‌های ضروری آن کدام‌اند؟ به تعبیر دیگر می‌توان آن را سخنی درباره‌ی نقش نسبی شهود و اندیشه‌ی بحثی یا روشمند در فلسفه‌ی افلاطون نامید. مفسران گاهی بر پایه‌ی تمایلاتی که خودشان دارند، روابط میان آنها را بد تفسیر می‌کنند، و بهترین شرح جدیدی که من از آنها سراغ دارم از آن ریچارد رابینسون است. امیدوارم این حقیقت را که نمی‌توانم چیزی بر گفته‌ی او بیفزایم، بتوانم جوازی برای نقل آن تلقی کرد (65 PED):

امروزه ممکن است نقطه‌ی مقابل روند مرتب و نظام‌مند را شهود بنامند. در زمان ما معمولاً کسی را که با تأنی و با برنامه‌ریزی دقیق به هدف نزدیک می‌شود در برابر نابغه‌ای قرار می‌دهد که با یک تکان به همان هدف می‌رسد. به نظر می‌آید که این تمایز برای افلاطون به کلی بیگانه است. او هم مفهوم شهود را دارد و هم مفهوم روش را؛ اما آنها را به این صورت در برابر یکدیگر قرار نمی‌دهد... او شهود را

۹. مقایسه کنید با ۳۲۴b: افلاطون می‌گوید آموختن نحوه‌ی رسیدن او به اعتقاداتی که مشترکاً میان او و دیون است (چگونگی پیدایش آنها) برای پی و جوان آموزنده است، و «من سعی خواهم کرد آن را از ابتدای امر برای شما توضیح دهم، چرا که شرایط کنونی ما فرصتی را برای آن فراهم کرده است». حتی برخی‌ها تصور کرده‌اند که فرستادن نامه از سوی دوستان دیون را خود افلاطون به دروغ مطرح کرده است تا دستاویزی باشد برای نوشتن بیانیه‌اش (فی‌المثل هاروارد، نامه‌ها، ۱۹۰).

جریان ساده‌ای از روش اشراقی زودگذر نمی‌داند؛ بلکه آن را پاداشی می‌داند که دقیقاً برای استادان روش در نظر گرفته شده است. افلاطون میان روش که شهود در راس آن قرار دارد، از یک طرف، و کوشش بی‌حاصل غیرروشنمند، از سوی دیگر تقابل برقرار می‌کند.

پاسخ افلاطون برای پرسش مربوط به شناخت این است که حصول پنج [چیز]^{۱۰} برای حصول آن لازم است: سه چیز اول عبارتند از نام، تعریف و بازنمایی‌ای محسوس (ایدولون، تصویر). این سه مورد شرایط ضروری خود شناخت هستند؛ او خودشناخت را [چیز] چهارم می‌خواند. پنجمین و آخرین امر ضروری عبارت است از شیء موجودی که می‌خواهیم بشناسیم.^{۱۱} افلاطون دایره‌ای را به عنوان مثالی برای توضیح هر پنج [چیز] در نظر می‌گیرد.

(۱) نام، که در این مورد همان کلمه‌ی «دایره» است. این [چیز] کاملاً حالت قراردادی دارد. اگر مردم تصمیم بگیرند که منحنی را «مستقیم» بنامند و مستقیم را «منحنی»، آن دو برای کسانی که نام آنها را عوض کرده‌اند همان نام دوم [عکس نام متداول‌شان] را خواهند داشت (۳۴۳a-b).^{۱۲} اما در هر حال

۱۰. پیش از این درباره‌ی امتیاز وصول ناپذیر زبان یونانی درباره‌ی حذف اسامی سخن گفته‌ام؛ همین ویژگی است که آوردن پارسنگ‌های ملال‌آوری چون «چیزها» یا «عامل‌ها» را موجب می‌شود؛ این واژه‌ها، هر چند مبهم هستند، ممکن است برای همه‌ی افراد دسته‌ای که فرد یونانی زبان می‌تواند *πεντε* یا *τρια* بنامد مناسب نمایند. برای ما نام‌آنوس خواهد بود که در یک سیاهه هم متعلقات شناخت بیاوریم و هم حالت‌ها و شرایط آن را. برای افلاطون چنین نبوده است (این نکته راهنمای مهمی برای تشخیص نوع خاص واقع‌گرایی اوست)، و زبان بومی او اسباب سهولت این کار را برای وی فراهم کرده است.

۱۱. سه تایی *ονομα - λογοι - ουσια* [نام - تعریف - شیء] در قوانین ۸۹۵d به منزله‌ی طرح مقدماتی‌ای است برای این طبقه‌بندی‌استادانه‌تر. افلاطون این نکته را در آن جا بیش‌تر توضیح نمی‌دهد، او در آن جا بی‌درنگ به مسئله‌ی تعریف روح می‌پردازد.

ضروری است که برای هر چیزی واژه‌ی قراردادی‌ای داشته باشیم، زیرا اگر کلمات را حذف کنیم بحث کردن و اندیشیدن ناممکن می‌گردد. (اندیشه عبارت است از گفت و گوی آرام ذهن با خودش، سوفسطایی ۲۶۳e). برای اینکه چرا نام «دایره»، در آن هنگام که بر دایره‌های محسوس تجربه‌ی ما اطلاق می‌شود، هیچ بهره‌ای از درستی طبیعی ندارد، دلیل کاملاً فلسفی‌ای نیز داریم که ریشه در آموزه صورت‌ها دارد؛ و آن اینکه همه‌ی دایره‌های محسوس، برخلاف دایره (یعنی صورت دایره که در این جا [چیز] «پنج‌م» است) ناقص هستند و از استقامت نیز بهره‌منداند. «هر دایره‌ای که در عمل رسم می‌کنیم یا می‌سازیم پر از خلاف [چیز] پنج‌م است، زیرا چنین دایره‌ای بر هر نقطه‌ای با خط مستقیم تماس حاصل می‌کند،^{۱۳} اما خود دایره هیچ سهمی - اعم از بزرگ یا کوچک - از ماهیت مخالف‌اش ندارد» (۳۴۳a).

(۲) تعریف (لوگوس) که حاصل ترکیب نام‌ها با دیگر اجزای سخن^{۱۴} است.

← ۱۲. افلاطون در این جا از موضوع هرموگنس در محاوره‌ی کراتولوس خودش جانبداری می‌کند. (رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، بخش اول). سقراط افلاطون در آن محاوره هم از طرفداران *νομιμ* بودن واژه‌ها انتقاد می‌کرد و هم از افلاطون *φύσει* آنها؛ اما شدیدترین اعتراض‌های او متوجه این عقیده بود اسم‌ها، به خودی خود، متضمن ذات مسماها هستند، و بنابراین می‌توانند آن ذات را منتقل سازند، یعنی همان‌طور که کراتولوس می‌گفت، «کسی که نام‌ها را می‌شناسد، چیزها را نیز می‌شناسد» (۴۳۵d).

۱۳. مقایسه کنید با ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۷۳. افلاطون بی‌تردید پروتاگوراس را مد نظر دارد، کسی که منکر این قضیه‌ی ریاضی بود که هر دایره‌ای فقط در یک نقطه با تکه چوب راست تماس حاصل می‌کند. (ج ۱۱، ۱۹۶). تا آنجا که او درباره‌ی محسوسات («تکه چوبی راست»، *κατὰ φύσιν*)، یعنی یگانه واقعیت‌های مورد قبول‌اش، سخن گفته است، اشکالی بر سخن‌اش وارد نیست.

۱۴. یا شاید «عبارت‌های حملی» (تیلور). افلاطون در سوفسطایی ۲۶۲b *ἡμῶν* را فقط در افعال محدود کرده است، اما رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۹۴، یادداشت ۸۷. فون فریتس (Essays ed. Anton and and KUstas, 443 n. 18) می‌گوید به عقیده‌ی ←

تعریف مثالِ افلاطون، یعنی دایره، عبارت است از «شکلی که فاصله‌ی هر نقطه‌ای از محیط آن با مرکزش به یک اندازه باشد» (۳۴۲b). به عقیده‌ی سقراط، خود توانایی تعریف کردن را می‌توانستیم برهانی بر داشتن دانش تلقی کنیم، اما در آموزه‌ی پیشرفته‌ای افلاطون حتی این مقدار نیز کافی نبود، تا چه رسد به نام‌های محض که کراتولوس و دوستان غیرهراکلیتوسی او را خرسند می‌ساخت. (۳) تصویر. سومین عامل عبارت است از روگرفت‌های ناقص و ناپایدار واقعیت‌ها؛ در مثالی که آورده‌ایم دایره‌ها یا حلقه‌هایی که رسم می‌کنیم و سپس می‌زداییم، یا می‌سازیم و سپس خراب می‌کنیم. این سخن ریاضیدانان جمهوری را به یاد خواننده می‌آورد (d ۵۱۰، ترجمه‌ی کورنفورد):

آنها از شکل‌های محسوس استفاده می‌کنند و درباره‌ی آنها سخن می‌گویند، هر چند در واقع شکل‌های اصلی‌ای را مد نظر دارند که این اشکال فقط تصویرهای آنها هستند: آنها درباره‌ی، فی‌المثل، این مربع یا قطر خاص که رسم کرده‌اند سخن نمی‌گویند، بلکه سخن آنها مربوط است به خود مربع و خود قطر؛ و حقیقت امر در همه جا بدین منوال است. قطرهایی که آنها ترسیم می‌کنند و نمونه‌هایی که آنها می‌سازند چیزهای واقعی‌ای هستند که ممکن است سایه یا تصویرشان در آب بیافتد؛ اما خود آنها نیز در این جا حکم تصویر را دارند، در حالی که پژوهنده‌ی دانش در پی مشاهده‌ی واقعیت‌هایی است که تنها اندیشه می‌تواند بر آنها دست یابد.

← افلاطون *ονοματα* بر صفت‌ها و اسم‌ها دلالت می‌کند و *σηματα* بر تمام اقسام دیگر کلمات.

افلاطون به این علت از دایره‌ها و مربع‌ها به عنوان مثال استفاده می‌کند که باور فیثاغوری در خصوص اهمیت جهانی حقیقت ریاضی، از راه مسلم گرفتن وجود صورت‌ها، بیش‌ترین امکان را برای او فراهم آورد تا مشکل سقراطی معرفت را حل کند (به ویژه رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۶۷ و بعد)؛ و به همین دلیل است که فلسفه‌ی او ویژگی هندسی‌اش را حفظ کرد، ویژگی‌ای که در جاهای زیادی، و بیش‌تر از همه در تیمایوس، به چشم می‌خورد. اما او، در مقام پیروی از سقراط، این نظریه‌اش را از حدود ریاضی آن بسیار فراتر بُرد، و به ویژه در حوزه‌ی اخلاق به کار گرفت. افلاطون در جمهوری این نکته را نیز می‌آورد که اگر حکومت تدبیری بیاندیشد که هر کسی فقط بر یک کار مشغول شود، این وضع ایدولونی [تصویری] از عدالت خواهد بود (۴۴۳c)، اویه تصویرهای لذت حقیقی در ۵۸۶b اشاره می‌کند، و تصویرهای فضیلت را در میهمانی ۲۱۲a مطرح می‌سازد. بنابراین، طبقه‌ی سوم همان چیزهایی است که اکثر انسان‌ها امور واقعی تلقی می‌کنند، یعنی چیزها و رخدادهای جهان تجربه‌ی حسی؛ اگرچه مدت‌هاست که ما آنها را، در هستی‌شناسی افلاطون، به نام تقلیدها، انعکاس‌ها، تصویرها - و در یک کلام ایدولون‌ها^{۱۵} - ی صورت‌های ازلی می‌نامیم.

(۴) شناخت (سه دسته‌ی اول).^{۱۶} افلاطون شناخت یا دانش (اپیستمه)،

۱۵. ۳۴۲b۲. برای توضیح بیش‌تر درباره‌ی معنای ایدولون نگاه کنید به ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۵۹، یادداشت ۳۵. اگرچه من به کتاب ششم جمهوری اشاره کرده‌ام، لازم نیست در تطبیق دقیق نام‌های هفتم با طرح چهارجانبه کوشش کنیم. افلاطون محاورات متأخر را در بین جمهوری و نام‌های هفتم نوشته است و اکنون کل مسئله را دوباره مورد تأمل قرار می‌دهد.

۱۶. *περι ταυτα* (۳۴۲c۵) را نمی‌توان ناظر بر چیز دیگری دانست. همان‌طور که افلاطون در ادامه‌ی سخن روشن می‌سازد، متعلق ویژه‌ی نوس همان هستی واقعی ([چیز] «پنجم») است، چرا که میان این دو خویشاوندی هست. اما دانش بالاتر شامل دانش پایین‌تر نیز هست و، هر چند فراتر از آن است، از آن به عنوان نقطه‌ی شروع استفاده می‌کند.

نوس^{۱۷} و باور درست را - یک جا - در یک دسته قرار می‌دهد. می‌گوید: آنها را باید تحت یک عنوان قرار داد، عامل وحدت آنها این حقیقت است که نه در قالب سخن (*ῥῶμαι*) می‌گنجند و نه به صورت اشکال مادی درمی‌آیند، بلکه در ذهن‌ها جای می‌گیرند (مقایسه کنید با سوفسطایی ۲۶۳e، ص ۱۶۸)، و همین امر باعث می‌شود که آن را از طرفی از سه عامل پیشین جدا سازیم و از طرف دیگر از «طبیعت خود دایره». نمی‌توان در آرزوی برهان روشن‌تری بود برای اینکه افلاطون تا پایان عمرش صورت‌ها را نه به عنوان مفاهیم یا کلیات، بلکه همچون واقعیت‌های دارای وجود مستقل تلقی می‌کرد. شاید در نگاه اول شگفت به نظر آید که افلاطون باور درست را تا این اندازه به دانش نزدیک‌تر ساخته است، در حالی که در منون و کتاب پنجم جمهوری آن همه زحمت را بر خودش هموار کرد تا میان آن دو فرق بگذارد؛ اما دو نکته در این جا شایان توجه است.

(۱) او پس از نگارش آن دو محاوره، در فایدروس، سوفسطایی، سیاستمدار و قوانین به شرح و اصلاح روش تقسیم علمی و طبقه‌بندی «برحسب انواع پرداخته است، و ما می‌دانیم که آنچه از نظر جنس واحد است می‌تواند از نظر نوع کثیر باشد، آن‌گونه که در خصوص فضیلت ملاحظه می‌کنیم.^{۱۸} بنابراین در این جا، سه صورت آگاهی که اعضای جنس واحد «حالت‌های ذهنی» هستند،

۱۷. بهتر است خود واژه‌ی یونانی را به کار ببریم. درباره‌ی معنای آن مقایسه کنید با ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۷۶: «نوس، یعنی بالاترین قوه عقلانی، توانایی تنظیم استدلال برای رسیدن به یک نتیجه نیست؛ نوس ... چیزی است که درک بی‌واسطه و شهودی واقعیت، یعنی تماس مستقیم میان ذهن و حقیقت، را به دست می‌دهد؛ همچنین رک: صص ۳۵۸، ۳۶۲ و ج ۱۵، ص ۱۵۲.

۱۸. قوانین ۹۶۳d. البته افلاطون اولین گام را در پروتاگوراس (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۸ و بعد) برداشته بود، تا این جا فقط به شیوه‌ای آزمایشی و نامطمئن پیش رفته بود، یعنی به شیوه‌ای سقراطی نه افلاطونی. رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۵۷ و بعد؛ صص ۱۰۲ و بعد بالا.

از حیث روابطشان با متعلق آگاهی، یعنی امر واقعی، با یکدیگر فرق دارند؛ نوس بیش از دیگر انواع آگاهی با آن واقعیت خویشاوندی دارد و به آن شبیه‌تر است (۲-۳۴۲b۱). این سخن به فایدون برمی‌گردد (در آن محاوره روح را که هنوز تقسیم نشده است باید معادل با نوس در نظر گرفت): علت اینکه روح می‌تواند صورت‌ها را دریابد خویشاوندی آن با آنها و شباهت‌اش به آنهاست (فایدون ۷۹d-e).

(ب) در جاهای دیگری نیز می‌توان پی برد که افلاطون نسبت به آن زمان که دانش و باور درست را ضرورتاً دارای متعلقات متفاوتی می‌دانست - صورت‌های تغییرناپذیر را متعلق دانش می‌خواند و جهان محسوس و متغیر را متعلق باور درست (جمهوری ۴۷۷b) - دست کم از حیث عبارت‌پردازی، دستخوش تغییر مهمی قرار گرفت است. در هنگام نگارش فیلبوس، خود ایستمه چنان معنای گسترده‌ای داشته است که «دانش‌ها با یکدیگر فرق دارند، یک نوع دانش به چیزهایی می‌پردازد که به وجود می‌آیند و از بین می‌روند، و نوع دیگر مربوط است به چیزهایی که نه به وجود می‌آیند و نه از بین می‌روند، بلکه همیشه همان می‌مانند که هستند و هیچ تغییری نمی‌پذیرند». اما حالا دیگر نمی‌تواند اسم دانش را از آشنایی با محیط طبیعی، و توانایی به کار بردن آن، سلب کند؛ آشنایی و توانایی‌ای که زندگی بشر بدون آن ناممکن می‌گردد.^{۱۹} تقابل هستی شناختی میان هستی و صیورت، که با تأکید فراوان در تیمایوس ۲۷d-۲۸a (ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۰۱) تکرار شده است، به حال خود باقی می‌ماند؛ اما اگرچه او در همان محاوره (و حتی در قوانین ۶۳۲c) تمایز میان قوه‌ها را نیز تکرار می‌کند، در محاورات دیگر تیرگی‌ای را در این تمایز می‌بینیم که به نظر می‌آید نشانگر تغییر واقعی‌ای در تأکید و تمایل افلاطون است. این تغییر در

۱۹. فیلبوس ۶۱d-۶۲b. رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۰۳ و بعد، ج ۱۷، ص ۶۲.

تثابتتوس هنوز مؤثر نیست، محاوره‌ای که فیلسوف را به طرز تقریباً خنده‌آوری دور از موضوعات عملی نگاه می‌دارد و به هیچ وجه قبول ندارد که باور صحیح را، حتی اگر بالوگوس همراه گردد، می‌توان دانش تلقی کرد؛ اما در سوفسطایی^{۲۰} و فیلبوس، و به ویژه در خط سیر عملی‌تر نظریه‌ی سیاسی سیاستمدار و قوانین به وضوح دیده می‌شود. اما اگر دیدگاهی که در ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۰۹ و بعد، درباره‌ی تلفیق‌پذیر بودن دو تفسیر رابطه‌ی میان دانش و باور درست در منون و کتاب ۵ جمهوری، عرضه کردم درست باشد، می‌توان گفت راه این توسعه‌ی قلمرو دانش از پیش همراه شده بود. باورها از ادراک حسی برمی‌خیزد، و متعلق آنها جهان محسوس است، اما از آن‌جا که این جهان را از روی جهان ازل‌ی و نامتغیر ساخته‌اند کسی که روح فلسفی دارد با مشاهده‌ی همین جهان نیز می‌تواند اولین نظرهای نامطمئن را بر صورت‌ها بیندازد، و از همین مرحله می‌تواند به تدریج، بر اثر جریان آنامنسیس، آشنایی شهودی‌ای را که پیش از تولد با آنها داشته است به طور کامل باز یابد.^{۲۱} افلاطون پیش از این در فایدون نیز گفته بود که جست‌وجوی صورت‌ها را بایستی از شهادت حواس آغاز کرد (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۳۲ و بعد).

(۵) واقعیت‌ها، متعلقات اصلی شناخت. «پنجمین را باید آن چیزی بشماریم که به خودی خود شناختنی است»^{۲۲} و واقعاً وجود دارد» (۳۴۲a-b).

۲۰. اینکه افلاطون *δοξα* را در تثابتتوس (۱۸۹e-۱۹۰a) نیز همانند سوفسطایی (۲۶۳e-۶۴a) نتیجه‌ی *διανοια* می‌خواند، شاید از این حقیقت پرده بردارد که او، مثل اکثر جاها، بر اصطلاحات خودش پایبند نیست، زیرا او در جمهوری ۵۱۱d، *διανοια* را با دانش دقیق برابر دانسته است. با این حال می‌توان آن را دارای اهمیت خاصی برای اندیشه‌ی او دانست.

۲۱. من با هشدار ویلاموویتس (Pl. II, 296) بر ضد فرضیه‌ی انصراف افلاطون از عقیده به یادآوری بودن دانش، موافق هستم.

۲۲. *γνωστον*. برای برابری آن با *νοηστον* مقایسه کنید با جمهوری ۵۱۷b.

افلاطون اندکی سپس تر انواع چیزهایی را برمی‌شمارد که درباره‌ی آنها، اگر بخواهیم بصیرتی نسبت به مورد پنجم پیدا کنیم، بایستی تا اندازه‌ای^{۲۳} مورد‌های اول تا چهارم - نام، تعریف، تصویر محسوس و دانش - را به دست آوریم. بنابراین لازم است مورد پنجم - یعنی واقعیت متعالی یا صورت - ی متناظر با آنها وجود داشته باشد. این آخرین سخن او درباره‌ی قلمرو جهان صورت‌ها است، مطلبی که محاورات تکلیف آن را به خوبی روشن نکردند.^{۲۴} فهرست افلاطون به طرز شایان توجهی کامل است، و شکل‌ها، رنگ‌ها (مقایسه کنید با کراتولوس ۴۲۳e)، کیفیت‌های اخلاقی، آتش، آب و دیگر عناصر (تیمایوس، ۴۹a-۵۱e، به ویژه ۵۰c)، تمام اشیای مادی اعم از طبیعی یا مصنوعی، موجودات زنده، ویژگی‌های شخصی، کردارها و رخدادها («هر آنچه انجام می‌گیرد یا تحمل می‌شود»). صورت‌های بسیاری از این چیزها در محاورات نیز آمده‌اند، و کل این فهرست را شاید بتوان ادامه‌ی طبیعی تبیینی از جهان و رابطه‌ی آن با نظم معقول دانست که در تیمایوس ۳۰c-۳۱a آمده است، نظم معقولی که دمیورگ آن را در آفریدن جهان سرمشق قرار داد. سرمشق شامل هر نوع موجود زنده‌ای بود و بنابراین روگرفت هر نوعی باید در جهان ما به وجود آمده باشد. خواه از پیش در ذهن افلاطون بوده باشد یا نه،^{۲۵} در هر حال انتقال از «هر چیز زنده» به «هر چیز» گام ساده‌ای بیش نیست. تمام این چیزها را می‌توان به نامی نامید، تعریف کرد و

۲۳. یا «به نحوی از انحا» (*αυτως γε πως* 342e1). بدون دیدار نهایی، هیچ کدام از این چهار مورد نمی‌توانند متعلق یا وسیله‌ای برای دانش کامل باشند.

۲۴. رک: فهرست موضوعات ج ۴، عنوان «صورت‌ها: قلمرو نظریه‌ی». فهرست موضوعات را در ویرایش دوره‌ی شش جلدی تنظیم خواهیم کرد - م.

۲۵. در این مورد رک: ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۴-۱۱۱. درباره‌ی صورت‌های مصنوعات، نکاتی که درباره‌ی صورت ماکو در کراتولوس (ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۷-۵۲) آمده است می‌توان تا حدودی سودمند باشد. همچنین مقایسه کنید با ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۱۲، یادداشت ۱۱، و یادداشت طولانی بلاک بر ۳۴۲d در *Letters VII and VIII* 124f.

در جهان محسوس مورد تجربه قرار داد. حتی پیش نیاز چهارم را نیز می‌توان در رابطه با این جهان پی‌گیری کرد، یعنی طبقه‌بندی و ارزیابی روشمند جریان مستمر و بی‌نظام انطباعات حسی برای به وجود آوردن دانش‌های طبیعی، ریاضی و اخلاقی. اما این دانش‌ها به خودی خود نمی‌توانند به تماس بالفعل با ذوات واقعی، معقول و بی‌تغییر بیانجامند، ذواتی که روح در آرزوی آنهاست و خودش نیز به جهان آنها تعلق دارد، نه به جهان اجسام که به طور موقت به آن ملحق شده است. روح، به تعبیر پر مغز افلاطون، در جست‌وجوی $\tau\iota$ هر شیء است، و آنها فقط $\pi\omicron\iota\omicron\nu\ \tau\iota$ را به او عرضه می‌کنند: آنها صفات او را برمی‌شمارند بی‌آنکه ذاتش را بر ملا سازند.^{۲۶}

محدودیت آنها ناشی از بی‌کفایتی (ترجمه‌ی دقیق: «ضعف»، ۳۴۳a۱) واژگان است، چرا که همه‌ی آنها بر پایه‌ی کلمات استوارند. کلمات هیچ عنصر ثابت یا پایداری ($\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omicron\nu$) ندارند. معنای آنها، چنانکه دیدیم، در معرض تغییر است، و انسان‌های گوناگون نام‌های متفاوتی را بر یک چیز می‌نهند. تعریف‌ها از کلمات تشکیل یافته‌اند، و نمی‌توانند بیش‌تر از اجزای سازنده‌شان ثبات داشته باشند، و عین همین سخن درباره‌ی تنظیم و تعمیم تجربه در قالب نظریه‌های

۲۶. ۳۴۳b-c. به نظر من این سخن نشان می‌دهد که جمله‌ی جلوتر در ۴۳a۱-۳۴۲e۲ کمان حقیقتی است که کاملاً به شیوه‌ی افلاطونی صورت گرفته است ($\omicron\nu\ \eta\pi\tau\omicron\nu = \mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu$). (فون فریتس نظر دیگری دارد، *Essays*, ed. Anton and Kustas, 418). تثابتوس ۱۸۶b-c از این نظر حایز اهمیت است. تمایز میان $\pi\omicron\iota\omicron\nu\ \tau\iota$ و $\tau\iota$ به منون (۷۱b) بازمی‌گردد، و توجه به تغییر روش افلاطون در این جا شایسته است. در آن محاوره سقراط می‌گوید (او عملاً هم به این سخن پایبند است) ابتدا باید به ماهیت یک چیز علم پیدا کنیم تا بتوانیم بگوییم که آیا آن چیز صفت خاصی دارد یا نه. او تعریف را نشان دانش کامل می‌داند. در این اخیرترین روایت نظریه‌ی صور دانش (به دلایلی که افلاطون عرضه می‌کند) به اقسامی چند تقسیم می‌شود: دانش علمی که در قالب تعریف از روی جنس و نوع بیان می‌شود فقط مربوط است به $\pi\omicron\iota\omicron\nu\ \tau\iota$ ، و مقدمه‌ای است برای ظهور کامل ذات یا صورت یک چیز.

علمی نیز درست است.

ما در سطح همین تصویرهای (۳۴۳c۷) واقعیت می‌توانیم با هم‌نوعان خویش گفت‌وگو کنیم بی‌آنکه نادان به نظر آییم، اما آنگاه که می‌کوشیم آنها را تا سطح [طبقه‌ی] پنجم بالا ببریم، هر سوفسطایی‌ای هر وقت که خواست می‌تواند ما را ابله‌های نادان جلوه دهد.^{۲۷} این همان وضع دشوار کسانی در جمهوری (۵۱۷d) است که پس رها شدن از غار و دیدن انوار الهی در روشنی کامل جهان بالا، وقتی به غار بازمی‌گردند و سعی می‌کنند چشمان‌شان را دوباره به تاریکی و نمایش سایه‌ای غار عادت دهند، برای اهل غار خام دست و خنده‌آور می‌نمایند. در عین حال افلاطون می‌گوید از راه آشنایی با این چهار مورد، یعنی به وسیله‌ی عادت دادن ذهن برای پرس و جو در میان آنها، است که فیلسوف می‌تواند با تحمل دشواری‌هایی به شناختن آنچه خوب و واقعی است نایل آید. افلاطون این دانش را، همان‌طور که در جمهوری دیدیم، با روشنی دید مقایسه می‌کند و می‌گوید کسی که خویشاوندی طبیعی با متعلق بینایی نداشته باشد نمی‌تواند ببیند. همچنین می‌گوید کسانی که از این خویشاوندی بهره‌مند هستند اما ذهنی

۲۷. من این جرأت را به خودم داده‌ام که عبارت ۳۴۳c۵-d۶ را به گونه‌ای متفاوت از دیگران تفسیر کنم؛ مفسران دیگر می‌گویند افلاطون فقط «تمرین‌های دیالکتیکی»‌ای را در نظر دارد که در حلقه‌ی خود او اجرا می‌شد (مورو). شاید من اشتباه بکنم. این قسمت ساختار ضعیفی دارد. اما برای انتخاب خودم دو دلیل دارم: (۱) معقول نیست که افلاطون خودش و افراد آکادمی را انسان‌های *πονηρα τροφη* بنامد، انسان‌هایی که با جست‌وجوی حقیقت آشنایی ندارد؛ (۲) من نخواسته‌ام *αναγκασωμεν* را به صورت مجهول ترجمه کنیم («مجبور شده» مورو، «ناچاریم» سویل). اینکه فیلسوف سخریه‌ی سخنوران و اقران آنهاست، همان چیزی است که افلاطون از توصیف او در *تئایتوس* مد نظر دارد. واژه‌ی «سوفسطاییان» در عبارت بالا، بهترین معادل برای کسانی است که «پرس و جوی آنها فقط در محدوده‌ی چهار مورد اول صورت می‌گیرد ... هر کسی از آن استادان ابطال که بخواهد» (یا «استادان» بازگونه کردن چیزها).

تنبل و فراموشکار دارند هرگز نمی‌توانند به کشف کامل حقیقت درخصوص فضیلت - یا درخصوص ضد آن، زیرا آنها را باید همراه یکدیگر بیاموزیم.^{۲۸} نایل آیند. با برداشت افلاطون از این باور دیرینه، و به ویژه باور فیثاغوری و امیدوکلسی، که همجنس همجنس را می‌شناسد آشنا هستیم. در فایدون می‌خوانیم که ذهن می‌تواند صورت‌ها را بشناسد زیرا خویشاوند آنهاست، و همین مطلب در جمهوری نیز چندین بار آمده است.^{۲۹} مطلب شایان توجه در مورد رابطه‌ی میان عقل بحثی و شهود، این سخن افلاطون است که نه تنها قوای عقلانی در صورتی که از اه خویشاوندی با متعلق دانش، مستعد نگردند نمی‌توانند کاری از پیش ببرند، بلکه این استعداد ویژه نیز در هر کسی که نتواند زحمت‌های تربیت ذهنی و حافظه‌ای طولانی و دشواری را بر خودش هموار سازد بی‌حاصل خواهد ماند. (همچنین مقایسه کنید با ۳۴۰d-e). خویشاوندی عاری از قوای ضروری استعمال ممکن است نوعی امر محال به نظر آید، اما افلاطون شخص خاصی را در نظر دارد. این شخص همان دیونوسیوس جوان بود؛ او در وجود خودش نشان داده بود که ممکن است کسی دل‌بستگی واقعی به فلسفه داشته باشد اما نتواند بر همکاری عقلانی لازم برای روشن کردن مشعل الهی صبور کند.^{۳۰}

۲۸. همان‌طور که ارسطو بارها (و به حق) گفته است *των εναντιων η αυτη επιστημη* همچنین مقایسه کنید با ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۳۹، یادداشت ۱۲.

۲۹. فایدون ۷۹d، مقایسه کنید با ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۰۹. مورو به جمهوری ۴۸۶d، ۴۸۷a، ۴۹۴d و ۵۰۱d ارجاع می‌دهد. شاید ۴۹۰b بیش از همه‌ی اینها به فقره‌ی مورد بحث ما نزدیک‌تر باشد. از میان آن فقرات، به نظر می‌آید که نامه‌ی هفتم ویژگی‌های مزاج فلسفی را به گونه‌ای که در ۴۹۴b-d تلخیص شده است به خوبی منعکس می‌سازد. علاوه بر اینها از فقره‌ی ۵۰۰c-d که من بارها نقل کرده‌ام نیز می‌توان یاد کرد؛ اما نسبت علی در آن فقره برعکس آن چیزی است که در این جا می‌بینیم. در هر حال دانش و همانندی قرین یکدیگراند.

واژه «همکاری» در این جا نقش کلیدی دارد. هرگاه قرار باشد گروهی به هدف برسند، تنها از راه گفت‌وگو (که معنای اساسی و در عین حال کارآمد «دیالکتیک» است) بر این توفیق دست می‌یابند، گفت‌وگویی که در آن گروهی از کسانی که اندیشه‌های مشابهی دارند، عقایدی را مطرح سازند و مورد آزمایش قرار می‌دهند. در جمله‌ی مشهور ۳۴۱c-d، «از راه گفت‌وگوی فراوان و زندگی مشترک» است که حقیقت همچون شعله‌ای در روح می‌درخشد؛ افلاطون پس شرح مطلب فلسفی‌ای که هم اکنون مشغول آن بودیم، دوباره تصریح می‌کند که حقیقت و خطا رانه تنها درباره‌ی فضیلت و رذیلت بلکه درباره‌ی کل هستی باید در دوره‌ی طولانی و پرزحمتی از مطالعه و تحقیق به دست آورد، و سپس اضافه می‌کند (۳۴۴b):

در پایان کار، آنگاه که نام‌ها، تعریف‌ها، تصویرها و دیگر انطباعات حسی را به طرزی دوستانه و عاری از رقابت بدخواهانه،^{۳۱} و با به کار بردن شیوه‌ی درست پرسش و پاسخ، با یکدیگر سنجیدیم و مورد آزمایش قرار دادیم، ناگهان فهم مربوط به هر کدام از آنها به روشنی رخ می‌نماید، و نوس قوای انسان را تا حدود نهایی آنها بسط می‌دهد.

مفهوم درخشش ناگهانی روشنایی، تازگی ندارد. جمهوری نمونه‌ی خوبی از این جریان را به دست می‌دهد؛ در آن جریان نام، تعریف و نمونه‌ها، در طی گفت‌وگوی دیالکتیکی، کنار هم قرار می‌گیرند و راه را برای شهود صورت هموار می‌سازند. بدین ترتیب است که در کتاب ۴، همین بحث به کشف عدالت در

← ۳۰. اطلاق این معنای دیونوسیوس در ۴۱b-۳۴۰b به روشنی آمده است.

۳۱. سابقه‌ی این تقابل میان استدلال رقابتی یا جدلی و مباحثه‌ی دوستانه یا دیالکتیک به منون (۷۵c-d) بازمی‌گردد.

جامعه منتهی می‌شود. سقراط می‌گوید اما آنها فقط از این تجلی عدالت نمی‌توانند مطمئن باشد که ذات آن را کشف کرده‌اند. لازم است عدالت فردی را مورد پژوهش قرار دهند. اگر هر دو پژوهش به یک نتیجه برسند، مقصود حاصل است. اما اگر چنین نشد، بایستی تعریف تازه‌ای از عدالت اجتماعی را مورد بررسی قرار دهند، و بدین ترتیب، از راه مقایسه‌ی آنها با یکدیگر و ساییدن آنها بر یکدیگر، به همان صورت که آتش زنه‌ها را بر هم می‌سایند، امید است که جرقه‌ای برزند و آتش خود عدالت روشن شود.^{۳۲} جای امیدواری هست که این‌گونه مقایسه‌ها تأیید بیش‌تری باشند بر این دیدگاه^{۳۳} که لازم نیست از محکوم کردن مباحث مکتوب از سوی افلاطون، در این جا و در فایدروس، به این نتیجه برسیم که او محاورات خودش را نیز دارای هیچ‌گونه ارزش فلسفی جدی‌ای نمی‌داند. جمهوری اثر مکتوب متعارف (*συνγραμματα* نامه‌ی هفتم، ۳۴۱c۵)^{۳۴}

۳۲. جمهوری ۴۳۵a: *ὡςπερ εκ πορειων εκλαμψαι ποιησαμεν την δικαιοσυνην*; *παρ αλληλα ... τριβοντες*, ۳۴۴b: *εξελαμψε φρονησις*; *τριβομενα προς αλληλα ...* برای تبیین محسوسی از این تجربه، در برابر تفسیر عرفانی که در طول قرون و اعصار رایج بوده است، رک: فون فریتس در

Essays, ed Anton and Kustas, 412f.

۳۳. این دیدگاه در ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۰۰ و بعد عرضه شده است؛ به ویژه مقایسه کنید با ص ۱۱۱.

۳۴. برای دیدگاه مقابل رک: کرمر در *Idee u. Zahl*, 122 n. 54; *Mus. Helv.* 1964, 144f. نمی‌توانم این نظر او و دیگران را برحق بدانیم که افلاطون، در ۳۴۴c، قوانین خودش را مد نظر دارد. (رک: کرمر *I. and Z.* n. 54, on p. 123). منظور افلاطون قوانین موجودی است که قانونگذاران یا سیاستمداران عملاً تدوین می‌کنند، به گونه‌ای که در فایدروس ۲۷۶d دیدیم؛ هکفورث این قسمت فایدروس را چنین ترجمه می‌کند: «یا به عنوان انسانی اجتماعی [*δημοσια*] آشکارا در برابر *δία* قرار گرفته است] که با پیشنهاد کردن قانون، مؤلف اثری سیاسی می‌گردد». نامپسون (به پیروی از «که در حین وضع قوانین یک آیین نامه‌ی سیاسی می‌نویسد» اشتالباوم) در تفسیر این جمله می‌نویسد: «سیاستمدار، در کار خویش به عنوان ←

نیست که افلاطون آن را به قصد تلخیص آخرین برداشت‌هایش از زندگی و واقعیت نوشته باشد، بلکه آن، به تعبیر من، تقلیدی از کلام زنده و ملفوظ است که در میان دوستان رد و بدل می‌شود، دوستانی که مبنای پرسش و پاسخ‌شان رقابت و خودنمایی نیست، بلکه همگی هدف واحدی در پیش دارند، یعنی کشف حقیقت.

افلاطون به این نتیجه می‌رسد که (۳۴۴d) «هر کس که این موتوس توضیحی^{۳۵} را تعقیب کرده باشد، متوجه خواهد شد که دیونوسیوس یا هر کسی

← قانونگذار، عملاً یک مؤلف است.» این نکته را ۲۵۸a تأیید می‌کند؛ همچنین نگاه کنید به ۲۷۸c. یادداشت کرم در خصوص معنای *συγγραμματα* (همان جا و *Helv. 1964 144 n.17 Mus.*) را نباید نادیده گرفت، اما تصور می‌کنم سخن او مطلبی را که من در متن آورده‌ام از اعتبار نمی‌اندازد. ویژگی محاورات به عنوان تلفیقی میان کلام ملفوظ و کلام مکتوب را فون فریتس در *Essays* ویرایش آنتون و کوستاس به خوبی توضیح داده است.

یکی دیگر از استدلال‌های کوچک‌تر کرم را می‌توان در این جا به نقد کشید. او در *Mus. Helv. 1964, 145f.* می‌گوید شاگردان افلاطون («نخبگان») نمی‌توانستند عقایدشان را از محاورات بگیرند، زیرا نامه‌ی هفتم چندین بار تصریح می‌کند که آنها آن عقاید را «شنیده» اند. او در این جا فراموش می‌کند که سنت رایج برای آشنایی با محتوای یک کتاب در آتن قرن پنجم و چهارم این بود که کسی آن را با صدای بلند می‌خواند و دیگران به آن گوش می‌دادند. رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۰۴، برای *ακουειν* که توکودیدس در خصوص تاریخ خودش به کار می‌برد، و سقراط افلاطونی در مورد کتاب آناکساگوراس (*βιβλιον*) درباره‌ی فلسفه‌ی طبیعی از آن واژه استفاده می‌کند. (البته *παρακουειν* ۳۴۰b۶ و *παρακουσματα* ۳۳۸d۳ (نه ۳۴۱b۲) ناظر بر «نخبگان» نیستند.) رایل این نکته در کتابش *P.'s P. pp. 21ff.* به روشنی آورده است.

۳۵. عبارت *μῦθῳ τε καὶ πλάτῳ* را صفت و موصوفی در نظر گرفته‌ام که با حرف ربط آمده‌اند. معنای *πλάτῳ* دشوار است. من نمی‌توانم همانند مورو، هاروارد و LSJ آن را «گریز» تلقی کنیم. (LSJ مثال دیگری برای این معنا نمی‌آورد.) به عقیده‌ی افلاطون، این قسمت اساس و لب پیام او است. عقیده‌ی هروالد (*Briefe 34*) محتمل‌تر است: این قسمت «پیشرفت غیر یقینی و آزمایشی پژوهشگر» را توصیف می‌کند.

کوچک‌تر یا بزرگ‌تر از او، درباره‌ی اولین و بالاترین اصول واقعیت (فوسیس) چیزی بنویسد، به عقیده‌ی من درباره‌ی آن موضوع نه دانش درستی شنیده و نه به فهم درستی نایل آمده است. در غیر آن صورت، مانند من، از این کارها شرم می‌کرد، و با آن موضوعات رفتاری ناشایست و زشت پیش نمی‌گرفت.»^{۳۶} تردیدانگیز است که ما یگانه تلخیص خود افلاطون از اصول معرفت‌شناختی‌اش را و امدار این‌گونه اعتراض خشم‌آمیز باشیم، اما ظاهراً جز این نیست. این بیان یک موتوس است زیرا تجربه‌ی شهود [عنصر] پنجم، یعنی عالی‌ترین هستی، را نمی‌توان به طور دقیق در عبارت آورد، و فقط در قالب استعاره می‌توان درباره‌ی آن سخن گفت. در این جا استعاره‌ی جرقه و شعله. افلاطون هرگز در قبول وجود حقایقی که فراتر از حدود جریان دیالکتیکی قرار دارند، تردید نکرده است. او در فایدون و فایدروس جاودانگی روح را اثبات می‌کند، اما جزئیات زندگی پس از مرگ و نحوه‌ی تناسخ را فقط در قالب اسطوره توضیح می‌دهد.^{۳۶} طبیعت روح واقعیتی از این دست است: نمی‌توان گفت چیست، فقط می‌توان گفت به چه چیزی شباهت دارد (فایدروس ۲۴۶a). همین سخن از راه تمثیل کالسکه به کل موتوس پرواز در ورای آسمان‌ها و ورود در قلمرو صورت‌ها منتهی می‌شود. در این جا با مسئله‌ی وجود رگه‌ای عرفانی در فلسفه‌ی افلاطون روبه‌رو می‌شویم، بی‌تردید افراد مختلف بر پایه‌ی تمایلاتی که خودشان دارند در طول زمان دیدگاه‌های متفاوتی در این مورد عرضه کرده‌اند و عرضه خواهند کرد؛ این افراد ممکن است اظهارات کم و بیش یکسانی از افلاطون را مد نظر قرار دهند. هوالد مدعی شد (Briefe 34) که افلاطون با به کار بردن واژه‌ی موتوس معرفت‌شناسی‌اش را به طرز غیر منتظره‌ای «صبغه‌ی شعری و تخیلی و حتی - از سرِ جرأت می‌توان گفت صبغه‌ی عرفانی می‌بخشد». بسیاری از محققان می‌گویند

۳۶. مقایسه کنید با ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۶۴ با یادداشت ۱۱۰، و ج ۱۶، ص ۳۳۷.

این سخن خیلی دور از حقیقت است. اینکه او اوج آن را در ذهن خویش با اسراری مقایسه می‌کند که پس از آمادگی مذهبی از عرفان‌های الثوسی یا اورفه‌ای فاش می‌شوند، بسیار محتمل است: افلاطون پیش از این فیلسوف را با اهل سلوک مرتبط ساخته است.^{۳۷} این سخن نیز درست است که به عقیده‌ی افلاطون [چیز] پنجم امری است الهی، و ذهن فقط تا اندازه‌ای که با امور الهی قرابت پیدا کرده است می‌تواند به درک آن نایل آید. اگر ما خدا باوری افلاطون را دست کم بگیریم و فراموش کنیم که او هدف فیلسوف را «شباهت یافتن به خدا در حد توان بشری» می‌داند، از راه راست منحرف شده‌ایم.^{۳۸} اما از اطلاعاتی که ما از ادیان عرفانی در دست داریم برمی‌آید که حتی آنها نیز شباهت ناچیزی به تجربه‌ی کسانی داشته‌اند که ما امروزه با وصف اهل راز توصیف می‌کنیم، خواه متعلق به مکتب نوافلاطونی باشند، یا آیین مسیحیت و یا آیین‌های دیگر. به علاوه وقتی ویژگی آن چهار امر مقدماتی را به خاطر می‌آوریم و لزوم مهارت یافتن در همه‌ی آنها پیش از رسیدن به هدف را یادآور می‌شویم، به خوبی پی می‌بریم که فلسفه‌ی افلاطون به هیچ یک از آنها شباهت زیادی ندارد. کلمه‌ی «تخیلی» در این جا بسیار نامناسب به نظر می‌آید.

دانش و فرد: مسئله‌ی افلاطون. برای فهمیدن هر نظریه‌ای در خصوص شناخت، باید بدانیم که صاحب آن نظریه حل چه مشکلی را در نظر دارد. آیا در مورد افلاطون می‌توانیم مسئله‌ی مشخصی را تشخیص دهیم؟ با توجه به جایگاه رفیع صورت‌ها در فلسفه‌ی او، ممکن است پاسخی که در این مورد عرضه می‌شود متناقض نما و نامحتمل به نظر آید، اما باید خطر کرد. پاسخ ما این است که او در

۳۷. فایدون d-۶۹c، فایدروس ۲۴۹c.

۳۸. تایتوس ۱۷۶b: *ομοιωσις θεω κατα το δυνατον*; فایدروس d-۲۴۹: *γυγνωμενος*.
προς τω θεω

اصل به افراد، یعنی «اشیای واقعی» عقل متعارف و زندگی عادی توجه داشت، و با این مسئله روبه‌رو بود که آیا می‌توان درباره‌ی افراد به دانشی دست یافت یا نه؟ یا به تعبیر بهتر، از آن‌جا که ما انواع یا مراتب گوناگونی از شناخت را قبول داریم، کدام نوع یا مرتبه از آن را می‌توانیم داشته باشیم. به نظر می‌آید که کل محاوره‌ی تثابتتوس به همین بحث مربوط است (به ویژه مقایسه کیند با ۲۰۹d-۲۰۸d)، و این مسئله در واقع عمری جاودان دارد. با توجه به اینکه در خصوص افراد نمی‌توان به دانش [شناخت علمی] دست یافت، چه نوع شناختی درباره‌ی آنها می‌توانیم داشته باشیم؟ درباره‌ی رفتار مورچگان می‌توان کتابی علمی تألیف کرد، اما این کار در خصوص مورچه‌ای خاص مقدور نیست. در مقیاس زیست‌شناختی بالاتر، بررسی را که به فرد خاصی از نوع بشر مربوط باشد، می‌توان زندگی‌نامه، داستان یا تاریخ شخصی خواند. مورد اخیر را روانشناس، جامعه‌شناس یا مردم‌شناس برمی‌گیرد تا همراه با نمونه‌های فراوان دیگری که در اختیار دارد به عنوان مواد کار بررسی‌اش مورد استفاده قرار دهد؛ اما دانش او در نتایجی نهفته است که از مجموع آنها اخذ می‌کند، یعنی در نظریه‌های که او می‌تواند از روی آنها تأیید یا آزمایش کند؛ به تعبیر (تاحدودی ارسطویی) دیگر، صورت‌های مشترکی که او از انبوهی از نمونه‌ها برگرفته است، نمونه‌هایی که به ناچار از نظر مشخصات فردی یا ماده، اندک تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند.

محض اطمینان، افلاطون درباره‌ی واقعیت‌های غیر جسمانی می‌گوید «زیباترین و بزرگ‌ترین چیزها، و چیزهایی که فقط با عقل می‌توان دریافت»، چیزهایی که «تمامی این مباحث برای نیل به آنها صورت می‌گیرند».^{۳۹}

۳۹. سیاستمدار ۲۸۶a. البته همه‌ی صورت‌ها غیر جسمانی هستند، اما او در این‌جا فقط درباره‌ی صورت‌هایی سخن می‌گوید که شباهت‌های محسوسی ندارند، مانند عدالت در برابر زیبایی (فایدروس ۲۵۰b-d). برای ترجمه و توضیح فقره‌ی سیاستمدار رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۳۳ و بعد.

صورت‌ها علت‌ها (آیتیا) ی اشیا و رخداد‌های این جهان هستند، یعنی مسئول طبایع و صفات آنها هستند، صفاتی - از قبیل رنگ و صدا، ارزش‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی و غیره - آنها علی‌رغم تغییرپذیری‌شان از خود نشان می‌دهند. صورت‌ها از راه حضورشان، از راه «بهره‌مندی» یا بخشیدن طبیعت‌شان، از راه عمل کردن به عنوان الگوها یا از هر راه ممکن دیگری، جهان محسوس را از حالت سیلان ادراک ناپذیرِ هراکلیتوسی نجات می‌دهند.^{۴۰} اما به عقیده‌ی افلاطون، و پس از وی به عقیده‌ی ارسطو، علت از نظر هستی‌شناختی نیز به اندازه‌ی حیث منطقی - و بالاتر از همه از حیث ارزش یا شایستگی - مقدم بر معلول و بالاتر از آن است. این مطلب در سرتاسر اثر او هویدا است، به ویژه شاید در «موجود زنده‌ی خردمند» تیمایوس که جهان از روی آن آفریده شده است. وقتی وجود صورت را مسلم گرفتیم (υποθεμενος فایدون، ۱۰۰b5) - در وهله‌ی اول، به عنوان نتیجه‌ای از گواهی حواس (همان، ۷۴b) - طبیعی است که آن را مقدم بدانیم، اما این تقدم همان تقدم explicans بر explicandum است. سرآغاز پژوهش عبارت است از کنجکاوی درباره‌ی افراد. ابتدا با حسن و حسین، یا دو چیز دیگری که طول متفاوتی دارند، روبه‌رو می‌شویم. چه چیزی سبب می‌شود که یکی از این دو بلند‌قدرتر، یا طولانی‌تر، از دیگری باشد؟ (همان ۹۶d-e). به علاوه، گاهی به چیزی نگاه می‌کنیم و آن را زیبا می‌نامیم. علت چیست؟ آیا به دلیل رنگ زیبایی که دارد این نام را بر آن می‌دهیم؟ اما ممکن است آن چیز رنگ خودش را از دست بدهد (مانند مجسمه‌ای یونانی درموزه‌ی زمان ما) و در عین حال زیبایی‌اش را حفظ کند. بهترین کار عبارت است از تمسک به این پاسخ سالم که خودزیبایی آن را زیبا کرده است، «اگرچه ممکن است این پاسخ ساده،

۴۰. اشتانتسل به حق توجه می‌کند (Kl. Schr. 103) که صورت فقط در مرتبه‌ی پنجم وجود ندارد، بلکه با تک تک مراتب چهارگانه‌ی دیگر نیز مرتبط است.

خام و ساده لوحانه به نظر آید (همان، c-d، ۱۰۰). بر همین سیاق می‌گوییم خردمند به واسطه‌ی خردمندی خردمند شده‌اند، و چیزهای خوب به واسطه‌ی خوبی خوب شده‌اند (هیپاس بزرگ، ۲۸۷e). این مثال‌های مشهور را فقط به عنوان تذکری بر این نکته آورده‌ایم که صورت‌ها ابتدا به عنوان راه حلی برای مشکلات مربوط به ادراک پدیده‌های جزئی از سوی ما مطرح شدند. مشکلات اصلی مطرح ساختن صورها، حتی در پارمیندس (و مقایسه کنید با فایدروس ۱۵b)، به وجود آنها مربوط نمی‌شود، بلکه فقط مربوط است به رابطه‌ی آنها با جزئیات.

این مسئله را ارسطو به صورت خلاصه و روشن، در فقره‌ای که در سرآغاز بخش دوم ج ۱۶ (ترجمه‌ی فارسی) ص ۱۲۹ نقل کردیم، مطرح کرده است، و نظری اجمالی به برخورد او با این مسئله، با اعمال تغییرات لازم، برای هدف کنونی ما نیز آموزنده خواهد بود. تغییرات از این حقیقت ناشی می‌شوند که ارسطو از حیث هستی‌شناسی پیرو افلاطون است، الا اینکه صورت‌های متعالی را قبول ندارد. او نمی‌توانست این صورت‌ها را هضم کند، اما در عین حال بر اثر تربیتی که در آکادمی دیده بود اهمیت والایی برای صورت قایل شد و هرگز از آن دست برنداشت. او از این مقدمه‌ی متعارف شروع کرد که فقط جزئیات - این مرد، این اسب - به طور کامل وجود دارند، یا، به تعبیر خود او، جوهر به معنای اصلی کلمه هستند (مقولات ۱۴-۲a۱۱). کلیات وجود مستقلی ندارند. می‌گوییم «انسان سبب وجود انسان است»، اما چنین «انسان»ی وجود ندارد؛ منظور ما این است که پلئوس سبب وجود آخیلس است، پدر تو سبب وجود تو است و همین طور (مابعدالطبیعه ۲۲-۱۰۷۱a۱۹). با این حال مفهوم کلیات، یا صورت‌ها، برای به دست آوردن فهم بهتری از جوهرهای اصلی [اولیه] ضرورت دارد. ارسطو تا آنجا پیش می‌رود که آنها را جوهرهای فرعی [ثانوی]^{۲۱} می‌نامد، و وقتی می‌گوید آنها وجود ندارند، منظورش این است که وجود مستقلی در متن

واقعیت ندارند، اگرچه چون تعریف‌پذیر هستند، در عالم اندیشه می‌توان آنها را از چیزهای انضمامی جدا کرد، چیزهایی که این کلیات عنصر صوری آنها را تشکیل می‌دهند.^{۴۲}

و حالا به تمایزی توجه کنید که ارسطو در میان چیزی که بی‌واسطه برای ما قابل تشخیص است (افراد محسوس و انضمامی) و چیزی که به اقتضای طبیعت‌اش پذیرای شناخت کامل‌تری است (صورت تعریف‌پذیر یا ویژگی نوعی، جوهر ثانوی، جوهر یا ذاتِ جواهر اولیه) مطرح می‌سازد. «از نظر منطقی کلیات مقدم هستند، اما هنگام ادراک ابتدا جزییات را درمی‌یابیم»؛^{۴۳} و باید (به همان صورت که افلاطون گفت، چرا که گریزی از آن نیست) ابتدا از چیزهایی شروع کنیم که بی‌واسطه در برابر ما ظاهر می‌شوند (اخلاق نیکوماخوسی ۱۰۹۵b۲-۴). آنها همان داده‌ها هستند، یعنی یگانه نقطه‌ی آغازی که در اختیار داریم. اما، اگرچه این افراد تعریف‌پذیراند، مفهوم‌هایی که فیلسوف از آنها برمی‌گیرد ساختارهای منطقی محضی نیستند که بدون هیچ مبنایی در متن واقعیت و فقط از روی اراده‌ی فیلسوف به وجود آمده باشند، زیرا حتی ادراک حسی نیز آگاهی‌ای از اولین کلی یا صورت نوعی را به وجود می‌آورد. ارسطو

← ۴۱. برخی‌ها معتقدند که آنها در کتاب زتای مابعدالطبیعه حتی جایگاه جوهر اولیه را در اندیشه‌ی افلاطون غصب می‌کنند، و از این‌جا معلوم می‌شود که او نسبت به مقولات تغییر نظر داده است. شاید این سخن محل تردید باشد، اما لازم است تا زمانی که کل توجه خویش را معطوف ارسطو نساخته‌ایم منتظر بمانیم. زبان سهل‌انگارانه‌ی ارسطو پر از دام‌هایی است برای افراد غیر محتاط. او واژه‌ی τὸδε τι (فرد) را برای طبیعت نوعی یا صورت به کار می‌برد (مابعدالطبیعه ۱۰۷۰a۱۱، ۱۰۴۲a۲۹، ۱۰۴۹a۳۵). خود ارسطو در ۱۰۳۹a۱۴-۲۳ این مشکل را تشخیص می‌دهد.

۴۲. آنها *χωριστα λογω* هستند در برابر *απλως*، مابعدالطبیعه، ۱۰۴۲a۲۶.

۴۳. مابعدالطبیعه ۱۰۱۸b۳۲. برای این جمله و جمله‌ای شبیه آن در تحلیل اول رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، ص ۲۲۶.

می‌گوید تحلیل ثانی (b1-100a17): «ما فرد را احساس می‌کنیم، اما ادراک ما مربوط است به کلی، فی‌المثل، به انسان، نه به کالیاس که یک انسان است». این سخن کوششی است برای دفاع از استقرا به مثابه استدلالی که صورت معتبری دارد، دفاعی که بی‌تردید نمی‌تواند بر پایه‌ی تجربه‌ی محض استوار باشد. مفهوم عنصر صوری مشترک در میان یک رشته از جزییات به مثابه جوهر آن رشته از این جا ناشی می‌شود؛ این جوهر واقعی است که پژوهشگر آن را کشف می‌کند. بنابراین ارسطو، ضمن مخالفت سختی با افلاطون، ادراک حسی را با شهود (نوس یا نوشتیس) برابر می‌گیرد؛ نه به عنوان چیزی که رؤیت نهایی را عرضه می‌دارد - زیرا چنین رؤیتی وجود ندارد - بلکه به مثابه قوه‌ای که به واسطه‌ی آن اولین گام را به سوی دانش ناشی از تعریف به وسیله‌ی جنس و نوع برمی‌داریم؛ یعنی نزدیک‌ترین دانشی که علم می‌تواند برای درک توده‌ی بی‌نظم ظواهر در اختیار داشته باشد، توده‌ای که هرگز نمی‌توان آن را به طور کامل درک کرد. دایره‌های جزیی ساخته شده از برنز یا چوب (دایره مثال ارسطو نیز هست) را نمی‌توان تعریف کرد، بلکه می‌توان به وسیله‌ی «ادراک حسی یا نوشتیس»^{۴۴} بازشناخت. یگانه تبیین ارسطو این است که ذهن به گونه‌ای ساخته شده است که می‌تواند این تجربه را داشته باشد (تحلیل اول، 100a13). آنها وقتی مورد ادراک حسی قرار نمی‌گیرند خود وجودشان محل تردید است، اما همیشه از راه تعریف کلی می‌توان آنها را بازشناخت و درباره‌شان سخن گفت (مابعدالطبیعه 1036a2-8).

۴۴. مابعدالطبیعه، 1036a2-8. ارسطو این دو را در اخلاق نیکوماخوسی 1143b5 به طرز قطعی تری برابر می‌گیرد: *αισθησιν, αυτη δ εστι νους*. خود افلاطون نیز، در تئایتوس (202b5-6)، درباره‌ی چیزی که در آن جا عناصر یا حروف مفرد می‌نامد، گفته است آنها را نمی‌توان تبیین کرد یا مورد شناسایی [علمی] قرار داد، اگرچه می‌توان به حس دریافت. متن آن جا را مقایسه کنید با ج ۱۶ (ترجمه‌ی فارسی) صص ۲۲۹ و بعد.

افلاطون نیز معتقد بود که از راه ادراک حسی به آگاهی واسطه‌ای درباره‌ی افراد دست می‌یابیم، و نوس یا نوشیس در این مرتبه نقشی برعهده ندارد. فیلسوف راه خودش را می‌پیماید. او ابتدا باید، مانند دیگران، نامی برای آن در نظر بگیرد، البته نه نام خاص بلکه نامی که آن را با دیگر هموعانش مرتبط سازد. («آیا این کاردی است که می‌بینم؟»؛ «من عدالت آن را تشخیص می‌دهم.») اما چگونه چنین کاری ممکن است جز با قبول این سخن ارسطو که حتی در ضمن ادراک حسی نیز ذهن اطلاع مختصری از آنچه مشترک میان تمام افراد آن طبقه است به دست می‌آورد؟ از این رو افلاطون نیز معتقد بود که همه‌ی انسان‌ها از موهبت تعمیم بهره‌مند هستند، اما او برای این عقیده‌اش دلیل دیگری داشت: ارواح انسان‌ها، آن هنگام که هنوز در قالب تن نبودند، صورت‌ها را به طور مستقیم دیده‌اند، و می‌توانند با استفاده از قوه‌ی انسانی استدلالِ بحثی (لوگیسموس)، و نه نوس، راه طولانی و پر زحمتی را به سوی کشف مجدد آنها درپیش گیرند.^{۴۵} طبایع فلسفی این راه را تا آن جا طی می‌کنند که نوشیس پاداش نهایی زحمت‌هایشان را می‌پردازد. مرحله‌ی دوم [یعنی تعریف] - که می‌توان آن را مرحله‌ی سقراطی نامید - عبارت است از پیش‌گیری از این خطر که طرفین بحث در ضمن دیالکتیک «فقط بر سراسم توافق داشته باشند، در حالی که هر یک از آنها در مورد واقعیتِ مسامی آن به گونه‌ای دیگر بیندیشند».^{۴۶} در

۴۵. فایدروس ۲۴۹b-c (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۶۵ و بعد). این قوه رابطه‌ی نزدیکی با «موهبت خدایان بر انسان» در فایدروس ۱۶c، درباره‌ی واحد و کثیر، و حد و نامحدود، دارد. البته می‌توان آنانسیس و بقیه‌ی قسمت را ترفندهای اسطوره‌شناختی یا تمثیلی تلقی کرد و وجهه‌ای عقلاتی بر افلاطون بخشید؛ اما (همان‌طور که امیدوارم در شرح فایدروس روشن کرده باشم) این کار ما را از بخش اساسی‌ای از جهان‌بینی او، اعم از اینکه باب طبع ما باشد یا نه، محروم خواهد کرد.

۴۶. سوفسطایی ۲۱۸d. به عنوان نمونه می‌توان یکی از کارکنان جمهوری دموکراتیک آلمان و یکی از اعضای حزب دموکراتیک امریکا را در نظر گرفت که پیش از آنکه بر تعریف دموکراسی به ←

این جا مهارت دیالکتیکی موضع‌اش را با استفاده از روش جمع و تقسیم با بقیه‌ی جهان مرتبط می‌سازد و بدین ترتیب آن را تعریف می‌کند. غالباً می‌گویند هدف دیالکتیک عبارت است از کشف بالاترین، و شامل‌ترین صورت‌ها، یا حتی کشف اصول بالاتر، اگر چنین اصولی وجود داشته باشد. بخشی از هدف دیالکتیک همین است، اما مقصود نهایی آن عبارت است از اینکه با تقسیم‌های متوالی درست به جنس و نوع، کوچک‌ترین طبقه‌ی تعریف‌پذیر - نوع اتمیک یا تقسیم ناپذیر - دست یابد و بدین ترتیب تا آن جا که ممکن است به فرد نزدیک‌تر شود.^{۴۷} فقط در این صورت می‌توان اعضای فردی را رها ساخت تا «در نامحدود فرورود».^{۴۸}

درسی که از محاورات گرفته می‌شود با نامه‌ی هفتم (۳۴۳a و ۳۴۴b-c) هماهنگی دارد. چهار مورد اول (شیء محسوس یا داده‌ی حسی، نام آن، تعریف آن، و طبقه‌بندی علمی آن) فقط می‌توانند به ذهن بگویند که هر فردی (*εκαστον*) چه نوع چیزی است: یعنی آنها را طبقه‌بندی می‌کنند، اما فرق میان اعضای هر نوع سافل را مشخص نمی‌کنند.^{۴۹} چنانکه ممکن است بگویند ما

← توافق اولیه‌ای رسیده باشد، در باره‌ی شایستگی‌های آن به گفت‌وگو نشینند.

۴۷. فایدروس ۲۷۷b: *ορισσμενος τε παλιν και ειδη μεχρι του ατμητον τειναιν* (ج ۱۴، ۴۲۷)؛ سوفسطایی ۲۲۹d (پس از چند تقسیم که باید تا این جا در نظر بگیرند) *αρ ατομον ηδη εστι παν η τινα εχον διαιρεσιν*. در باره‌ی دیایریسیس [تقسیم] رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۴۹ و بعد، صص ۳۱۵ و بعد. اشتاتنسل می‌گوید هدف آن در عمل عبارت بود از «آوردن واقعیت فردی در اندرون شناخت علمی» (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۸۷، یادداشت ۱۷)، و اگرچه چنین هدفی وصل ناپذیر است، من با این تأکید او موافق هستم که مسئله‌ی افلاطون در واقع همین بود.

۴۸. با نامتعیین، تعریف نشده (آپایرون)، فیلبوس e-۱۶c. مقایسه کنید با ج ۱۷ (ترجمه‌ی فارسی) صص ۳۰، یادداشت ۳۸.

۴۹. ارسطو همین معما (*απορία*) را توصیف کرده است (مابعدالطبیعه ۱۶-۱۴ ۱۰۳۹a):

→ *ει γαρ μοιτε εκ των καθολων οιον τ εινα μηδεμαν ουσιαν δια το τοιονδε αλλα*

این کار را در زندگی روزمره مان، ظاهراً، از راه ادراک حسی انجام می‌دهیم:^{۵۰} فی‌المثل می‌توانیم به یکی از دو قناری اشاره بکنیم و بگوییم، «آن یکی را برخواهم داشت». اما تشخیص ظاهری «روگرفت‌ها» یا «تصویرها»ی محسوس غیر از برداشتی است که افلاطون از شناخت دارد. برای آن منظور، وقتی کسی درباره‌ی اسم به توافق رسید، و آن را از راه جمع و تقسیم تعریف کرد، و یافته‌هایش را به صورت دانشی - طبیعی، اخلاقی یا سیاسی - سامان بخشید، تنها و تنها پس از آن اگر ذهن او با طبقه‌ی پنجم، یعنی امر واقعی یا خداگونه (فایدروس d1-249c6) سنخیت داشته باشد، و به علاوه او فرصت یافته باشد که عقایدش را با عقاید معاشران همفکرش درهم بساید، شعله‌ی مورد نظر برافروخته خواهد شد. از آن پس فیلسوف در پرتو بصیرتی که پیدا کرده است نه تنها صورت‌های الهی، و اصول بالاتری را که شاید در آن‌جا باشند، مشاهده خواهد کرد، بلکه همچنین، تا آن‌جا که محدودیت‌های بشری اجازه می‌دهد،^{۵۱} اشیای این جهان را نیز به گونه‌ای خواهد دید که ذاتاً هستند، و نه فقط در رابطه با مفهوم طبقه‌ی آنها؛ زیرا بر روی تک تک اشیای این جهان مهر یکی از صورت‌ها را زده‌اند، صورتی که، چنانکه ارسطو نیز درباره‌ی صورت‌های کاملاً حلولی‌اش می‌گوید، هستی یا جوهر آن شیء را تشکیل می‌دهد،^{۵۲} و به تعبیر متعارف، به این سؤال پاسخ می‌دهد که آن چیز بودن یعنی چه.

→ *μη τοδε τι σημαινειν κτλ*

۵۰. ارسطو، علاوه بر اینکه ادراک حسی را با نوس برابر می‌گیرد، آن را به عنوان «قوه‌ی درونی تشخیص» نیز تعریف می‌کند (تحلیل ثانی ۹۹b35).

۵۱. فایدروس 249c5: *κατα δυναμιν*؛ مقایسه کنید با تیمایوس 29d. برای برداشت افلاطون از دانش به مثابه‌ی آشنایی مستقیم رک: ج ۱۶ (ترجمه‌ی فارسی) صص ۴۴-۱۴۰، صص ۲۰۹ و بعد.

۵۲. *οὐδία, την ειναι*؛ به تعبیر افلاطون *τι*، و نه فقط *τι ποιον*.

بخش چهارم

مابعدالطبیعی

«نوشته» ی افلاطون

مقدمه: نظریه‌ی جدید^۱

به خواننده‌ای که افلاطون را در اثر مطالعه‌ی این مجلدات یا (چنانکه امیدواریم) از روی محاوراتِ خود او، با وجود خطاهایی که در فلسفه‌ی او هست، به عنوان فیلسوف، نویسنده و شخصیت بزرگی مورد ستایش قرار داده است، به خوبی می‌توان توصیه کرد که این بخش را نادیده بگیرد. این بخش بالکل با شواهد غیر

۱. پروفیسور ای. ان. تیگرشتت کتابش *Interpreting Plato* (1977) را هنگامی به من فرستاد این مجلد به زیر چاپ رفته بود. اگر این کتاب که واقعاً پر از نکات هیجان‌انگیز، نو و پرمغز است، زودتر به دست من رسیده بود بی‌تردید بهره‌های زیادی از آن می‌گرفتم. فعلاً فقط می‌توانم یادداشتی را در ستایش خاص فصل ششم آن، یعنی «نظام نهانی»، اضافه کنم، این فصل به انتقاد از کسانی اختصاص یافته است که مؤلف آنها را «درونی‌ها» می‌نامد. با نقل قول مختصری نمی‌توان حتی آن را ادا کرد، اما همین مقدار نیز موضع آن فصل را مشخص می‌کند (ص ۸۳): «بازگونی غریبی به نظر می‌آید که نص صریح یک فیلسوف را به نفع گزارش مبهم و متناقض دست دوم و دست سوم از چیزهای که شاید گفته باشد کنار بگذاریم.» همچنین گلچینی از منابع پژوهشی‌ای که در یادداشت‌های تیگرشتت آمده است کامل‌تر از ارجاعاتی است که من آورده‌ام.

مستقیم سروکار دارد، شواهدی که به ناچار منازعاتی را پیش می‌آورد و فقط ابهام می‌آفریند و تصویر روشنی را که از محاورات بر جای مانده است تیره و تار می‌سازد. اما کسی را که تاریخ می‌نگارد به حق می‌توان به دلیل نادیده گرفتن این موضوع سرزنش کرد، موضوعی که اخیراً جنجال عظیمی در میان پژوهندگان افلاطون به وجود آورده است.

مطلبی هست که همیشه معلوم بوده و مباحث گسترده‌ای نیز به خودش اختصاص داده است:^۲ و آن اینکه ارسطو آراء فلسفی خاصی را به افلاطون نسبت می‌دهد که دست کم با آن بیان و، چنانکه عموماً تصور می‌کنند، از حیث محتوا، با درس‌هایی که از محاورات برمی‌گیریم فرق دارند. لازم است اطلاعات بیش‌تری را از مفسران یونانی او از قرن سوم تا ششم میلادی گرد آوریم. این موضوع از ۱۹۵۹ به این طرف، به واسطه‌ی کوشش‌های گروهی از محققان، ابتدا در توینگن^۳ Tübingen، در رأس مباحث افلاطونی قرار گرفته است، تا بررسی

۲. از منابع پیش از ۱۹۵۹، اما در عین حال نسبتاً متاخر، می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد: Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (1908); Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (1924, 3rd ed. 1959; de Vogel, (I) 'La dernière phase de la philosophie de Platon et l'interprétation de Leon Robin' (orig. 1947), (2) 'Problems concerning Plato's Later Doctrine' (orig. 1949: both now in her *Philosophia* 1, 1970); Wilpert, *Zwei Aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre* (1949); *Leisegang in RE*, 2520-2 (1950); Ross, *PTI* ch. IX, 'Plat's Unwritten Doctrines', and following chh. (1951).

چرنیس، در *ACPA ix-xxii*، دیدگاه‌های موجود را از اواخر قرن هیجده به این طرف، به طرز نیکویی گزارش کرده است. برای موضع بسیار شکاکانه‌ی خود وی رک:

The Riddle of the Early Academy (1945: German trans, 1966).

گرفته از پیشروان مکتب توینگن انتقاد کرده است، *Pl. 1, 273f.*

۳. از این جاست که به عنوان «مکتب توینگن» معروف گشته است (گادامر، *Idee u. Zahl*، و دیگران آن را «die Tübinger Schule Schadewalts» نامیده‌اند).

عمیق‌تر و منسجم‌تری از «آموزه‌ی نانوشته» و رابطه‌ی آن با محاورات به عمل آید.^۴ از آن‌جا که تأثیر عمومی این کار عبارت بوده است از تضعیف ادعاهای محاورات در خصوص عرضه‌ی فلسفه‌ی افلاطون، طبیعتاً با مخالفت محققانی روبه‌رو شده است که محاورات را اصیل می‌دانند و نمی‌توانند بپذیرند که افلاطون این آثار دقیق و در برخی موارد عمیقاً فلسفی را فقط برای ترغیب به فلسفه و مطرح ساختن برخی مسایل آن نوشته، و راه حل آنها را برای مباحث خصوصی با شاگردان برگزیده‌اش نگه داشته است.^۵ از این‌جاست که در برخی

۴. مرحله‌ی جدید با کتاب اچ. جی. کرمر (1959) *Wesen u. Gesch. der plat. Ontologie* کرمر *Arete bei Platon und Aristoteles: zum 183f.* را پی گرفتند. دورینگ از طرفداران توانمند کرمر محسوب می‌شود. نگاه کنید به کتاب او 183f. *Lehre*, 1963, 2nd ed. 1968، (به ویژه توجه کنید به کتاب گایزر 1968، *Aristoteles*، *P.'s ungeschriebene*) از آن‌جا که بخش عمده‌ی این آثار به زبان آلمانی تألیف شده است، برای خوانندگان انگلیسی زبان بهتر این است که به کتاب مختصر اما سودمند جی. واتسون *P.'s Unwritten Teaching* (تاریخ نشر در شناسنامه‌ی کتاب ۱۹۷۳ است، اما عملاً ۱۹۷۵ منتشر شد) روی آورند. مؤلف که به مدت یک سال در توپینگن کار کرده است، حق محاورات را به خوبی ادا می‌کند و شجاعانه می‌کوشد تا الهیات افلاطون را در داخل این طرح بگنجاند. برای آشنایی با مسئله نگاه کنید به مقدمه‌ی جی. و پیرن بر *Lehre P.s* pp. vii-xlii *Das Problem der ungeschriebenen Idee u. Zahl* مجموعه مقالات عبارت‌اند از: (ویرایش گادامر ۱۹۶۸) که حاصل یک همایش است؛ *Das Platonbild* (ویرایش گایزر ۱۹۶۹) که با شلایرماخر شروع می‌کند، و *Das Problem der ungeschr. Lehre P.'s* (ویرایش ویرن ۱۹۷۲)، که به سال ۱۹۱۸ باز می‌گردد. جی. ان. فیندلی در *Doctrines Plato: Written and Unwritten* «آموزه‌های نانوشته» را با شور و حال تمام شرح می‌دهد. برای کتابشناسی نگاه کنید به گایزر PUL 565-71 که در ویرایش دوم (575-7) تکلمه‌ای نیز بر آن افزوده است، و به ویرن 449-64 *Das Problem* (که شامل بررسی‌های فراوانی نیز هست). ۵. از آن‌جا که کرمر افلاطون محاورات را فقط «*Protreptiker, Elenktiker, Problematiker* der مشوق، هلنی، مسئله‌ساز» می‌داند (199 *Platonbild*)، طبیعی است که او در جاهای دیگر چیز محصل‌تری را جست‌وجو کند. اما آیا این برداشت سهم آنها را در فلسفه به طور

اندیشه‌ها این تردید وجود دارد که «کارِ کرمر، علی‌رغم شایستگی‌هایش، به این نتیجه‌ی تأسف‌انگیز منتهی می‌شود که اهمیت اصلی محاورات را، به نفع گواهی‌های ثانوی پراکنده و حدسی، نادیده بگیریم.»^۶

این مطلب به طور طبیعی در بررسی نامه‌ی هفتم مطرح می‌شود، زیرا آن نامه به طور ضمنی می‌رساند که چیزی به نام «آموزه‌ی نانوشته» وجود داشته است.^۷ پیش از این مطالبی در این مورد آورده‌ایم (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۵-۲۰، و همین‌طور درخصوص مسئله‌ی نزدیک به آن، یعنی نظر افلاطون در باب کلام مکتوب نیز سخنانی گفته‌ایم (همان صص ۱۱۳-۱۰۰)). تنها کاری که در این جا می‌توان انجام داد عبارت است از آگاهانیدن خواننده بر وجود این مسئله و عرضه‌ی چند نکته‌ی کلی درباره‌ی آن و اشاره به نوع شواهدی که در دسترس هست. در هر حال خود یکی از اعضای مکتب توبینگن گفته

← جدی فرو نمی‌کاهد؟

6. S. Rosen, *P.'s Symp.* xvi.

کرمر و گایزر در برابر نقادان توانمندی چون ولاستوس در *Gnomon* 1963 (که در کتاب او *Plat. stud.* 379-98 تجدید چاپ شده است)، به شدت از موضع‌شان دفاع کرده‌اند. در این جا این نوع انتقادهای مفصل را مطرح نخواهیم کرد. شاید خواندنی‌ترین نقدها از آن فون فریتس است در 1966 (روایت انگلیسی آن در *Anton and Kustas Essays* 1971 آمده است) همراه با پاسخ تند کرمر در *AGP* 1969, 22-9. اخیرتر از همه مقاله‌ی ای. گریزر است در 1974 *AGP*، ردیه‌ی منسجم و مستدلی بر دیدگاه کرمر درخصوص رابطه‌ی میان آموزه‌ی نانوشته و برخی از محاورات. جی. جی. دو وریس نیز نقدی را تحت عنوان «آموزه‌ی نانوشته‌ی افلاطون: کوششی برای فروکاستن» نوشته است که در *Philologicum Landiniense* vol, III, 1977 *Museum* می‌توان ملاحظه کرد.

۷. عناوینی از قبیل «نامه‌ی هفتم و تعلیم درونی افلاطون» *VII epistola e Platone esoterico* 'La' (ایساردی پارتنه در *RCSF* 1969) و «قسمت فلسفی نامه‌ی هفتم و مسئله‌ی فلسفه‌ی درونی افلاطونی» (فون فریتس در *Essays* ویرایش آنتون و کوستاس) از همین جا ناشی شده است.

است اگر چه پژوهش‌های این مکتب بینش جدیدی را درخصوص بسیاری از جنبه‌های فلسفه‌ی افلاطون میسر ساخته است، بخش اعظم کار هنوز در پیش است.^۸ حال که چنین است، هر داوری‌ای در مرحله‌ی حاضر فقط ارزش موقتی خواهد داشت.

مهم‌ترین پیشنهاد در تفسیر جدید این است که تعالیم مربوط اصول اولیه که ارسطو و مفسران او به افلاطون نسبت می‌دهند، برخلاف اعتقادی که رایج است، پیشرفت متأخری در فلسفه‌ی او نیست، بلکه، به عنوان پیش‌فرض تصریح نشده‌ای، در ورای محاورات، دست کم از جمهوری به این، قرار، و حتی این سخن را تا منون و لوسیوس می‌توان پیش برد.^۹

این نهانکاری افلاطون عمدی بوده است.^{۱۰} نمونه‌ای از آن عبارت است از

8. 'Fast alles ist noch zu leisten' Wipperfurth, *Das Problem der ungeschr. Lehre P.'s* xliii.

۹. به ویژه رک: کرم، *Επεκείνα της ουσίας*, AGP 1969، و مقاله‌ی او درباره‌ی تعلیم اصلی و دیالکتیک در *Das Problem* (1927). او در *Arete* (ص ۵۰۲) می‌نویسد: هیچ مرحله‌ای در آثار مکتوب افلاطون وجود ندارد که تعلیم اصلی (یعنی، تلقی واحد به عنوان اولین اصل هستی) را پیش فرض نکرده باشد. گادامر (I.u.Z. 13) آن را «ساختار حسابی لوگوس» می‌نامد، و در همه‌ی محاورات، او دوره‌ی اولیه به این طرف، نشانه‌های آن را می‌بیند.
۱۰. کرم در AGP 1969 صفحات ۲۲ و ۲۳، یادداشت‌های ۶۷ و ۶۸ با انکار «آموزه‌ی نانوشته‌ی عمدی» از سوی فون فریتس مخالفت می‌کند. به آسانی نمی‌توان مطمئن بود که نظر پژوهشگران توینگن درخصوص مسئله‌ی آموزه‌ی «سری» و رابطه‌ی آن با محاورات چیست. تردیدی نیست که کرم لفظ «درونی» و «سری» (*'geheim'*) را در *Arete* و جاهای دیگر به کار می‌برد (او منظور خودش را از واژه‌ی «درونی» در *Platonbild*, 204 مشخص کرده است). مسئله این نیست که در عبارت آوردن دقیق آن آموزه غیرممکن است (به گونه‌ای که ممکن است از نامه‌ی هفتم برآید)، بلکه «نهانکاری عمدی» ای در کار بوده است (*Helv.* 1964, 154). *Mus.*؛ اما او در *Platonbild* 198 واژه‌ی «توصیف‌ناپذیر *unsagbar*» را درخصوص «ذاتی» به کار می‌برد. او در همان مقاله مدعی می‌شود که تعلیم درونی تر آکادمی هم از حیث روش بر محاورات برتری داشته است و هم از حیث محتوا. دو صفحه بعد از آن می‌گوید محتوای ←

امتناع سقراط از توصیفِ خودِ خوب در جمهوری.^{۱۱}

همان‌طور که گفتم، مکتب توینگن را به تفصیل مورد نقد قرار داده‌اند، و من نمی‌خواهم چیزی بر آن بیفزایم؛ اما همسو با این سخنِ صریح و پیرن که «فقط اولین گام‌های آزمایشی برداشته شده است، چند نکته کلی را مطرح می‌سازم که به نظر من لازم است درباره‌ی آنها محتاط باشیم»^{۱۲}.

۱- می‌گویند تعلیم نانوشته‌ی افلاطون، قبل از هر چیز، مربوط است به

← محاورات، اگرچه نادرست نیستند، «فرع» بر تعالیم شفاهی‌ای هستند که «آموزه‌ی درونی ویژه‌ای» را تشکیل می‌دادند (همان ۱۵۱، ۱۵۳ یادداشت ۳۹، ۱۵۴، ۱۵۵). «افلاطون محاورات را در اصل دارای ارزشِ یکسانی نمی‌دانست، اما کم ارزش تلقی کردن (*'Abwertung'*) کتابت را اساساً درباره‌ی محاورات خودش نیز صادق می‌دانست.» «کم ارج ساختن کتابت از سوی افلاطون بر محاورات خودش نیز صدق می‌کند.» (همان، ۱۴۹، ۱۴۷). گزارش‌های تعلیم شفاهی تأیید می‌کند «که آموزه‌ی خاصی (*'Sonderlehre'*) در میان بوده است، آموزه‌ای که با محاورات فرق داشته است» (Platonbild 206). اما او در همان مقاله می‌تواند بگوید (۲۲۱ یادداشت ۴۰) «نمی‌توان مسئله‌ی «فروکاستن از ارزش» محاورات به نفع تعلیم درونی آکادمی را مطرح کرد»؛ و در (*Idee und Zahl* (p. 150) تکرار می‌کند که اگر آموزه‌ی نانوشته را به درستی بفهمیم نه آموزه‌ای سری را از آن نتیجه می‌گیریم و نه فروکاستن از ارزش آثار مکتوب افلاطون را. و پیرن نیز، در مقدمه‌ی چشم‌نابوشیدنی‌اش بر این مطلب، می‌گوید آموزه‌ی مطرح شده در آکادمی را نباید سری یا درونی بنامیم؛ او محاورات را (به گونه‌ای افلاطونی اما اندکی الهام‌آمیز) *εἰδωλον* [= تصویری] از «فلسفه‌ی اصول» می‌خواند (*Das Problem xxxin f. with n.33*). گادامر در آغاز همایشی که *und Zahl* *Idee* حاصل آن است، پیشنهاد کرد که مفاهیم (*'Begriffe'*) آموزه‌ی درونی و آموزه‌ی سری را به کلی از حوزه‌ی بحث بیرون کنند.

۱۱. ۵۰۶d-e، مقایسه کنید با ۵۳۵a. اما نگاه کنید به توضیح آن در صص ۲۱۹ و بعد کتاب حاضر.

۱۲. ما بایم در تأکید بر ماهیت موقتی نتایج آنها و بنابراین موقتی بودن هرگونه انتقاد از آنها، مراتب قدردانی خودم را نسبت به استادان بزرگوار کرمر، گایزر و وپرن، به دلیل ارسال مجموعه‌ای از مهم‌ترین مقالات‌شان، ابراز کنم، کاری که برخی از منتقدان آنها نیز انجام دادند.

آموزه‌ی او درخصوص اصول نهایی یا مبادی (آرخای) هستی، به آلمانی *Prinzipienlehre*. بی‌تردید این اصول در رأس هرگونه هستی‌شناسی‌ای قرار دارند. تردیدها آنگاه به وجود می‌آیند که می‌بینیم اصول افلاطون را نیز همانند اصول پیش از سقراطیان ارزیابی می‌کنند، یعنی سخنان او را فقط به دیده‌ی پاسخ پیشرفته‌ای برای پرسش آنان می‌نگرند. «به نظر می‌آید که آموزه‌ی افلاطون درخصوص اصول اولیه، اساساً دنباله‌ای است بر فلسفه آرخی‌ی پیش از سقراطی.» «کل رهیافت هستی‌شناختی افلاطون، و صورت‌بندی مسئله از سوی وی، را پژوهش پیش از سقراطی آرخی معین می‌سازد.»^{۱۳} تردیدی نیست که افلاطون به مقدار زیادی وامدار فیثاغوریان بود، اما وقتی مفسران وی او را بدین صورت کلی با پیش از سقراطیان پیوند می‌دهند به نظر می‌آید که تحت تأثیر ارسطو به بیراهه گردآمیده‌اند.^{۱۴} ارسطو منبع اطلاعاتی بسیار ارزشمندی درباره‌ی پیشینیان خویش است، مشروط بر اینکه عادت‌های ذهنی آشنای او را همیشه مد نظر داشته باشیم. از جمله عادت‌های او این است که می‌خواهد فیلسوفان پیش از خودش را به گونه‌ای نشان دهد که گویی خط سیر تکاملی‌ای را طی می‌کنند و یکی پس از دیگری در راه حل مسایل مشخصی بر پایه‌ی اصول کاملاً یکسانی گام برمی‌دارند. از جمله نمونه‌های تکان دهنده‌ی این تمایل، طبیعیات ۱۶-۱۸۹b۸ است، آنجا که تضاد طبیعی پیش سقراطیان، همچون تضاد متکاتف با متخلخل، را با آموزه‌ی مؤخرتر واحد و زیادت و نقصان به مثابه آرخای، برابر می‌گیرد.^{۱۵} خود او خیلی بیش‌تر از افلاطون، وارث روحیه‌ی ایونیان

13. Wipperfurth, *Das Problem* xlv; Krämer, *Platonbild* 224

(برای تأکید به صورت ایتالیک چاپ شده‌اند).

۱۴. رک: دووژل، *Philos*, 1, 272-4، و فقراتی که در آن‌جا نقل شده‌اند.

۱۵. در مورد آرخی‌ی پیش از سقراطیان، شاید مراجعه به فهرست ج ۱ (متن انگلیسی)، همان ماده، به فهم مطلب کمک بکند. اف. پی. هاگر در *Studia Philosophica* 1964 به شدت از ←

اولیه بود.

۲- تأکیدی که این محققان بر پیروی افلاطون از «فیلسوفان آرچه جوی» پیش از سقراطی می‌ورزند، این نتیجه‌ی تأسف‌انگیز را دارد که تأثیر سقراط را نادیده می‌گیرد. مقالات متعددی که به دنبال یکدیگر درباره‌ی آموزه‌ی نانوخته منتشر می‌شوند هیچ اشاره‌ای به او نمی‌کنند، و برخی دیگر نیز فقط اذعان سهل‌انگارانه‌ای را نسبت به راهنمایی او اظهار می‌دارند.

۳- چنانکه پیش‌تر گفتیم این سخن که محاورات هیچ‌گونه پیام هستی‌شناختی محصلی در بر ندارند، یعنی «این سخن آشنا که فلسفه‌ی واقعی افلاطون در محاورات قرار ندارد، و آنها ... فقط از ویژگی ترغیبی برخوردار هستند»^{۱۶} مطالب بسیار زیادی را که خواننده‌ی تیزبین در محاورات می‌یابد از آنها می‌گیرد.

۴- این سخن که افلاطون هرگونه نوشته‌ای را، و بنابراین محاورات خودش را، «فقط نوعی بازی»^{۱۷} تلقی می‌کرد بسیار خام است؛ امیدوارم این نکته را با ارجاع به فایدروس و نامه‌ی هفتم (که مستمسک کرمر هستند) در ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۱۳-۱۰۰ روشن کرده باشم.

۵- نکته‌ی پنجم مربوط است به مسئله‌ی تکامل در آثار افلاطون. کرمر در صص ۲۲۲ و بعد تصویر افلاطون *Platonbild* می‌گوید «در هر حال باید خودمان را از این اندیشه آزاد سازیم که محاورات تکامل درونی‌ای را در اندیشه‌ی افلاطون نشان می‌دهند ... سلسله‌ی آثار افلاطون در اصل از قوانین دیگری

← این نظریه دفاع کرده است که آموزه‌ی اصول اولیه، به گونه‌ای که از سوی کرمر و گایزر توصیف شده است، از آن شاگردان افلاطون است نه از آن خود او.

۱۶. متیل اشتراوس در بررسی کتاب گایزر *Ungeschrieben Lehre* در *Rundschau* 1966, 38
.Phil.

17. 'die Schriften nur ein Spiel Sind' (Krämer, *Platonbild* 198).

پیروی می‌کنند: تعلیمی، ترغیبی، هنری ... تکامل افلاطون در درون آکادمی [ایرانیکی از کرمر است] را - که در معانی ویژه‌ای یقیناً صورت پذیرفت - به آسانی نمی‌توان اثبات کرد زیرا محاورات هیچ معیاری برای آن عرضه نمی‌کنند.^{۱۸} لازمه‌ی سخن کرمر، اگر آن را درست فهمیده باشیم، این است که بخش اعظم تحقیقات افلاطونی به مدت نزدیک به دو قرن بر پایه‌ی مقدمات نادرستی استوار بوده است و باید به دور ریخته شود. وقتی شواهد و روش‌های استدلالی مربوط به حفظ آن را با شواهد و روش‌های طرد آن مقایسه می‌کنیم، به هیچ وجه نقطه‌ی قوتی را در استدلال مخالفان تکامل واقعی فلسفه در محاورات احساس نمی‌کنیم.

۶- ارسطو در توصیف آنچه امروزه تعلیم درونی یا سری افلاطون در درون آکادمی می‌نامیم، غالباً از خود افلاطون اسم نمی‌برد و تعبیر «ما» (یعنی اعضای آکادمی) یا «معتقدان به صورت‌ها» یا امثال آنها را به کار می‌برد. کرمر به شدت از «نظام آکادمیک مشترکی» دفاع می‌کند که هم افلاطون به آن معتقد بوده است و هم پیروان او؛ به عقیده‌ی او کوشش برای جدا کردن افلاطون از پیروانش خلاف تاریخ است. البته این سخن تا حدود زیادی راه را برای بازسازی افکار افلاطون از روی شواهد ارسطویی هموار می‌سازد. از سوی دیگر (بر پایه‌ی همان منابع، ارسطو و مفسران او) می‌دانیم که کسنوکراتس، اسپوسیپوس و برخی دیگر از

۱۸. فی‌المثل، کرمر در بین دستاوردهای اصلی پژوهش‌هایش در *Arete* این برهان را قرار می‌دهد که چون افلاطون در گرگیاس (۵۰۴d-۵۰۳e؛ ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۵۵ و بعد) از *κοσμος* و *ταξίς* سخن می‌گوید، و عدالت و *σωφροσύνη* را حالتی منظم روح می‌خواند، بنابراین «در آموزه‌ی *κοσμος-ταξίς* درباره‌ی هستی (*Seinslehre*) در گرگیاس»، و همین‌طور در محاورات بعدی، از همان اول «نحوه‌ی کلی بودن هر آنچه هست (*Seienden*) *die allgemeine Seinsweise alles*»، یعنی اینکه از علت‌های اولیه، یعنی واحد و کثیر، سرچشمه می‌گیرد» به وضوح به چشم می‌خورد. (ک: *Arete* 471 و 1969, 24 n. 69) (AGP).

اعضای اولیه‌ی آکادمی (که خود ارسطو نیز بی‌تردید یکی از آنهاست، هر چند او هنوز تعبیر «ما» را به کار می‌برد) از جهات مهمی از استاد فلسفه‌شان فاصله گرفتند. همچنین ارسطو بارها بر تفاوت‌های میان طرفداران مختلف آموزه‌ی صور اشاره می‌کند. به نظر می‌آید وظیفه‌ی مقدماتی مورخ فقط این نبوده است که وجود نظام افلاطونی واحدی را در آکادمی اثبات کند یا (در صورتی که شواهد اجازه دهد) میان افلاطون و دیگران فرق بگذارد.^{۱۹}

نظری بر شواهد

در این مورد چاره‌ای از گزینش نیست.^{۲۰} معمولاً با دو فقره شروع می‌کنند:
(۱) «آموزه‌های نانوشته». ^{۲۱} ارسطو در یکی از مواردی که کم‌تر حالت

۱۹. مقایسه کنید با راس، *PTI* 151-3. برای نظر کمر می‌توان به *Platonbild* 210 ارجاع داد. برخی از فقرات ارسطو این عقیده را با مشکل مواجه می‌سازد، از جمله‌ی آنهاست *οι μὲν* در مابعدالطبیعه ۱۰۹۱b۱۳ و *ο μὲν* در خط ۳۲؛ و *ο δὲ ... ο δὲ ... ο μὲν ... ο δὲ ... ο μὲν ... ο δὲ ... ο δὲ ... ο μὲν* در *οι δὲ ... ο δὲ ... ο μὲν* به تفاوت‌های میان کسانی اشاره می‌کند که همگی به «جوهرهای تغییرناپذیر» (۱۰۸۷a۳۱) معتقد هستند. مقایسه کنید با طبیعیات ۱۸۹b۱۵ *τὼς ὑστερῶν τινες* و *οι μὲν ... ο δὲ* که دیدگاه‌های متفاوتی درباره‌ی رابطه‌ی میان صورت‌ها و اعداد در مابعدالطبیعه ۱۰۸۰b۱۱-۱۶ ابراز می‌دارند. به علاوه در ۱۰۸۰b۲۱-۳، آن کس «دیگر» کیست که می‌گوید «فقط اولین عدد، یعنی عدد صورت‌ها، وجود دارد» (یا «واحد است»، هر معنایی که از آن بفهمیم)، در برابر «برخی» دیگر که آن را با عدد ریاضی یکسان می‌گیرند؟ چرنیس مطالب زیادی را در این مورد در کتابش *Riddle* آورده است.

۲۰. راحت‌ترین مأخذ عبارت است از مجموعه فقراتی که دو وُزُل در *Gr. Phil.* 1, 272-81 گرد آورده است. گایزر مجموعه‌ای از شواهد افلاطونی را به عنوان ضمیمه‌ای بر کتابش 443-565 *P.'s ungeschriebene Lehre* منتشر کرده است که مشتمل است بر (۱) سازمان، اهداف و مطالعات ریاضی آکادمی، و اطلاعات عمومی‌ای درباره‌ی افلاطون در مقام یک معلم، (ب) محتوای آموزه‌ی نانوشته.

۲۱. درباره‌ی انکار کلی اهمیت آموزه‌های نانوشته‌ی افلاطون از سوی چرنیس، رک: به کتاب او ←

کنایی دارد (طبیعیات ۲۰۹b۱۴) به «افلاطون در آنچه که آموزه‌های نانوشته نام گرفته‌اند» (*αγραφα δογματα*) ارجاع می‌دهد. بنابراین وقتی او چیزی را به افلاطون نسبت می‌دهد که در محاورات به چشم نمی‌خورد، فرض طبیعی این است که بگوییم آن را از میراث شفاهی افلاطون برگرفته است. به نظر می‌آید آنچه افلاطون در تیمایوس مکان یا ظرفِ صیوروت می‌نامد (چیزی که ارسطو به حق یا به ناحق با «ماده» یا زیرنهاد خودش برابر می‌گیرد) در آموزه‌های نانوشته با عنوان «بزرگ و کوچک the great and the small» یاد می‌شده است.^{۲۲} ارجاعات دیگر به بزرگ و کوچک the great - and - small (گاهی «کوچک small» را بدون حرف تعریف می‌آورند) نشان می‌دهد که این تغییر فقط به لفظ مربوط بوده است تا به اصل مطلب؛ افلاطون اصطلاح بزرگ و کوچک را برای امر نامحدود یا دست کم عنصر نامتعین به کار می‌برد، عنصری که فاقد کوسموسی است که از سوی عدد و اندازه اعمال می‌شود (صص ۴۲۸ و بعد پایین).

(۲) سخنرانی افلاطون «درباره‌ی خوب». آریستوکسنوس که شایعه پراکنی تند و دشمنی‌اش با افلاطون شهره‌ی عام و خاص است، داستان جالبی را نقل می‌کند که به تعبیر او مورد علاقه‌ی ارسطو بوده است. او نیز، مانند ارسطو، درصدد است که نتیجه‌ی اخلاقی آن را در کتاب خودش به خوبی مراعات کند، یعنی موضوع کلی بحث را همیشه باید بر شنونده‌ی تیزبین تذکر داد.^{۲۳} افلاطون

← *Riddle*، به ویژه صص ۱۷-۱۵ و ۷۱ و بعد؛ راس در *PTI* 142ff. از چرنیس انتقاد کرده است.
 ۲۲. با مقایسه‌ی ۲۰۹b۱۳-۱۶ با ۲۰۹b۲۵-۲۱۰a۲. مفهوم ظرف، یا مکان، در تیمایوس را در ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۲۰ به بعد بحث کرده‌ام.

23. Aristox, *Elem. Harm.* 2, p. 30 Meibom, 122 Macran; also Gaiser test. 7, de Vogel 364c.

اما هیچ یک از اینها فقره را به طور کامل نقل نکرده‌اند. برای این منظور یا به اصل متن نگاه کنید و یا به: ←

روزی سخنرانی‌ای را درباره‌ی «خوب the Good» ایراد کرد. اکثر حاضران توقع داشتند سخنان علمی‌ای را درباره‌ی چیزهایی از قبیل ثروت، سلامت، قدرت و سعادت به طور کلی بشنوند، یعنی چیزهایی که جامعه‌ی یونانی به عنوان «امور خوب برای انسان» قبول داشت. وقتی ملاحظه کردند که او درباره‌ی ریاضیات - حساب، هندسه و ستاره‌شناسی - سخن می‌گوید و این دیدگاه را مطرح می‌سازد که حد خوب، یعنی وحدت،^{۲۴} است، بیش از اندازه سردرگم گشتند، گروهی افلاطون را تحقیر کردند و گروهی دیگر نسبت به او ابراز خشم نمودند. آریستوکسنوس می‌گوید علت سردرگم گشتن آنها این بود که آمادگی لازم را نداشتند، و مانند اهلِ جدل با دهن‌هایی باز فقط به دنبال نام «خوب» بودند.

این داستان که از سوی معاصر افلاطون یا کسی که فاصله‌ی زیادی با او ندارد^{۲۵} نقل شده است، بی‌تردید پرسش‌هایی را پیش می‌آورد که بی‌پاسخ مانده است. این سخنرانی بی‌تردید در یکی از ورزشگاه‌های عمومی آکادمی (دورینگ، همان‌جا ۳۵۹) برای شنوندگان تعلیم ندیده‌ای ایراد شده است، از آن نوع شنوندگانی که برای شنیدن خطابه‌های سوفسطاییان جمع می‌شده‌اند. این جماعت نه تنها آمادگی شنیدن آموزه‌ی افلاطون در «درون آکادمی» را نداشتند، بلکه حتی با محاورات نیز آشنا نبودند، و درباره‌ی سقراط نیز چیزی نمی‌دانستند، کسی که می‌گفت خوب همان دانش است و «خوب‌ها» ی مقبول

→ Düring, *Ar. in Anc. Biog.* 357f.

توضیحات او در هر حال خواندنی است.

۲۴. به پیروی از معنایی که دووژل در *Gr. Ph.* 1, 274 n.1 آورده است. اینکه واژه‌ی افلاطونی *πεποις* در این جا فقط معنای قیدی «سرانجام» («در رأسی همه»، راس) را داشته باشد، به نظر من دست کم نامحتمل می‌آید؛ این معنا را چرنیس (*Riddle 87 n.2*)، راس، کرمر و دیگران مطرح کرده‌اند (نگاه کنید به ولاستوس، *Plat. St.* 393 n. 21). در ساختار دستور یا ترکیب کلمات این جمله هیچ امر بسیار غریبی به چشم نمی‌خورد.

۲۵. صرف نظر از ارسطو، تاریخ تولد خود آریستوکسنوس را بین ۳۷۵ و ۳۶۰ پ.م تعیین کرده‌اند.

ممکن است موجب زیان شوند.^{۲۶} چه انگیزه‌ای موجب شده است که افلاطون (به ویژه با توجه به آنچه در نامه‌ی هفتم آورده است) بخواهد برای این توده‌ی نااهل سخنانی درباره‌ی تعلیمات سری و مبنای ریاضی کاملاً فنی فلسفه‌اش، درباره‌ی خوب به مثابه حد و وحدت، بر زبان آورد؟ منابع بعدی فقط به کار مرموزتر ساختن داستان می‌آیند، زیرا سیمپلیکیوس می‌گوید حاضران «سخنرانی (یا دوره‌ی درسی)^{۲۷} افلاطون درباره‌ی خوب» همان شاگردان او بودند؛ او از ارسطو، اسپوسیپوس، کسنوکراتس، هراکلیدس و هیستیایوس اسم می‌برد. هر کدام از آنها این درس را بعدها طبق سلیقه‌ی خودشان به رشته‌ی تحریر درآوردند و بدین ترتیب محتوای آن را حفظ کردند.^{۲۸} تقریر ارسطو (که باز هم دارای عنوان «درباره‌ی خوب» بوده است) - نقل قول‌های معدودی از این تقریر را در دست داریم -^{۲۹} تا زمان اسکندر آفردویسی (قرن سوم میلادی) در دسترس بوده است، اما احتمالاً مفسران بعد از او نتوانسته بر آن دست یابند.^{۳۰}

۲۶. به عنوان نمونه، رک: افلاطون، منون ۸۷e و بعد، جمهوری ۴۹۶b، کنوفون، خاطرات ۴، ۲، ۳۲.

۲۷. واژه‌ی *akroasis*، که در آریستوکسنوس و سیمپلیکیوس - هر دو - آمده است، هر دو معنا را داشته است. راس (PTI 148) معنای دوره را پسندیده است، اما آلن (*Euthyphro* 143) به طرز معقولی اعتراض کرده است که «برخوردی که آریستوکسنوس توصیف می‌کند قبول این معنا را با مشکل روبه‌رو می‌سازد».

۲۸. سیمپلیکیوس، طبیعیات (۸-۱۱)؛ ۱۵۱؛ (۲۸-۳۰) ۴۵۳ (راس، پاره‌های ص ۱۱۷، گایزر شواهد، ۸، ۲۳۸). آنچه در این بخش آورده‌ام تذکرات ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ۴۷ و بعد را اندکی تعدیل می‌کند.

۲۹. شواهدی نشان می‌دهد که آنچه ارسطو تحت عنوان *περι ταγαθου* نوشته است، بازنویسی محض سخنرانی افلاطون نبوده است. یکی از زندگی‌نامه‌نویسان متأخر ارسطو قسمتی از آن را برای نشان دادن شخصیت خود ارسطو نقل می‌کند. نگاه کنید به *Vita Marciana* در ص ۱۰۳ کتاب دورینگ *Arit. in Biog. Trad.* یا پاره‌ها، ویرایش راس، ص ۱۱۳.

30. Zeller II, 2, 64 n. 1; Cherniss, *ACPA* 119 n.77. →

محققان توینگن «درباره‌ی خوب» را دوره‌ی درسی تکراری‌ای تلقی کرده‌اند. کرامر معتقد است که این نام بر تعلیمات شفاهی افلاطون به طور کلی اطلاق می‌شده است،^{۳۱} و در عین حال به نظر می‌آید که آن را با «درباره‌ی خوب» که به صورت داستان اخطارآمیزی از ارسطو نقل می‌کنند، برابر می‌گیرد.

مفسران بعدی اطلاعات زیادی درباره‌ی محتوای آنچه که آنها سخنرانی‌ها (یا تعلیم)^{۳۲} نانوشته‌ای افلاطون درباره‌ی خوب می‌نامند عرضه می‌دارند؛ سخنرانی‌هایی که افلاطون ایراد کرده و ارسطو به رشته‌ی تحریر درآورده است. سخنان آنها عملاً تأیید نیرومندی است بر این دیدگاه که آن سخنرانی‌ها شامل نکات اصلی تعلیمات افلاطون در آکادمی، در دوره‌ای از زمان، درباره‌ی اصول اولیه‌ی هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی او بوده است. اما آیا می‌توان این سخن را درباره‌ی سخنرانی عمومی ناموفق داستان ارسطو بر زبان آورد؟ تمامی قراین نشان می‌دهند که (به بیان یکی از همکاران ما در توینگن) قبول داستانی که آریستوکسنوس نقل می‌کند، هر گاه چیزی بیش‌تر از یک امر مجعول بوده باشد،

← *Περὶ ταγαθου* در فهرست‌های دیوگنس لائرتیوس از آثار ارسطو، کسنوکراتس و هراکلیدس به چشم می‌خورد.

31. Krämer, *Arete* 409, *Mus. Helv.* 1964, 143 and elsewhere.

۳۲. ارجاعات چندی بر سونوسیای نانوخته وجود دارد، این ارجاع در یک مورد به صورت «سونوسیای نانوخته درباره‌ی خوب» آمده است (سیمپلیکیوس، طبیعیات، ۵۴۵(۲۳)، راس پاره‌ها، ص ۱۱۲). سیمپلیکیوس فقط یک مورد (طبیعیات (۱۸) ۴۵۴، راس، ص ۱۱۸) از واژه‌ی مفرد استفاده می‌کند، اما این امر هیچ اهمیت ویژه‌ای ندارد زیرا (الف) روشن است که او به کار بردن این دو به جای یکدیگر را جایز می‌دانست (به همان صورت که درباره‌ی *λογοι* و *ακροασις* دیده‌ایم؛ رک: طبیعیات (۲۸) ۴۲۳، هر دو در راس، ص ۱۱۷)، (ب) لفظ مفرد، یعنی *συνουσια* نیز بر تعلیم به طور کلی دلالت می‌کرد. رک: افلاطون، پروتاگوراس ۳۱۸a، سیاستمدار ۲۸۵c، کسنوفون خاطرات، ۱، ۲، ۶۰ (سقراط هرگز برای سونوسیامزد نگرفت). همچنین به معنای آن در *πολλη συνουσια* در نامه‌ی هفتم، ۳۴۱c۶، توجه کنید.

ارتباطی با سمینارهای منظم آکادمی نداشته است، جلساتی که افلاطون در آنها مبنای ریاضی و دیالکتیکی فلسفه‌اش را بر شاگردانش بیان می‌کرد و با آنها به بحث می‌پرداخت و آن مبنای بسط می‌داد. از آن‌جا که آریستوکسنوس در مورد انگیزه‌ی این جسارت در ملاء عام - جسارتی که ارسطو آن را یک شکست تلقی می‌کند - هیچ نمی‌گوید، بی‌تردید اکنون نمی‌توانیم امیدی به تشخیص آن داشته باشیم. اندک مطالبی که از محتوای آن نقل کرده‌اند، در جاهای دیگر نیز به نام افلاطون آمده است، بنابراین اگر از این داستان صرف نظر کنیم و به آنچه در وهله‌ی اول خود ارسطو، اما همچنین شاگردان او، درباره‌ی تعلیمات شفاهی افلاطون گفته‌اند روی آوریم، چیزی را از دست نخواهیم داد.

محتوای آموزه‌ی نانوشته^{۳۳}

شایسته است قبل از هر سخنی تذکر دهیم که ارجاعات آشکار و فراوان ارسطو به محاورات افلاطون نشان می‌دهد که او ارزش محاورات را در بیان فلسفه‌ی افلاطون کم‌تر از هیچ آموزه‌ی شفاهی‌ای تلقی نکرده است. در مرحله‌ی بعد، بهترین سرآغاز عبارت است از تلخیص فلسفه‌ی افلاطون در *مابعدالطبیعه*، کتاب *آلفا*، فصل ۶،^{۳۴} که ارسطو به عنوان قسمتی از بررسی کلی دیدگاه‌های اسلاف‌اش می‌آورد؛ این بررسی براساس قواعد روشی ارسطو، به عنوان مقدمه‌ای برای پژوهش خود وی، ضرورت داشت. او افلاطون را بی‌درنگ پس از فیثاغوریان می‌آورد، زیرا شباهت‌های زیادی را میان فلسفه‌های آنها می‌یابد.

۳۳. پس از نوشته شدن این بخش، کتاب مهم جولیا آناس *Julia Annas* تحت عنوان *M and N Arist. Metaph.* منتشر شده است؛ مؤلف در مقدمه‌ی این کتاب بازسازی‌ای از فلسفه‌ی ریاضی افلاطون، عمدتاً با تکیه بر ارسطو، را آورده است.

۳۴. این گزارش را با استفاده از سخنان مشابهی که ارسطو در کتاب *مو*، ۱۹-۱۷b1۰، ۱۰۷۸b1۷-۱۹، ۲۳-۴ آورده است، تکمیل کرده‌ایم.

ارسطو قسمت‌هایی از فلسفه‌ی افلاطون را که با فیثاغوریان فرق دارد، به تأثیر مشترک سقراط و مکتب هراکلیتوس نسبت می‌دهد؛ بررسی‌ای که از محاورات به عمل آوردیم این انتساب را تأیید می‌کند. پیروان هراکلیتوس جهان را همچون سیلانی ناشناختنی توصیف می‌کردند، در حالی که درخواست تعاریف کلی از سوی سقراط در حوزه‌ی اخلاق مستلزم فرض ذات تغییرناپذیری بود که می‌توانست متعلق واقع شود. افلاطون اندیشه‌ی سقراط را پذیرفت و این واقعیت‌ها را «صورت‌ها» (ایدیای) نامید و گفت اشیای محسوس به نام آنها نامیده می‌شوند، زیرا وجودشان را مرهون «بهرمندی» از آنها هستند.^{۳۵} ارسطو پس از ذکر اینکه افلاطون اعیان ریاضی را در حد وسط میان محسوسات و صورت‌ها قرار داد. آنها مثل صورت‌ها تغییرناپذیر هستند اما هر نوع از آنها مانند محسوسات افراد فراوانی دارند.^{۳۶} می‌گوید چون صورت‌ها علت‌های اشیای دیگر هستند، افلاطون معتقد شد که عناصر آنها عناصر همه چیزاند.^{۳۷} این عناصر عبارت‌اند از بزرگ و کوچک و واحد، زیرا از اندرون بزرگ و کوچک است که صورت‌ها، با بهره‌مندی از واحد، به عنوان اعداد، وجود دارند.^{۳۸} سپس،

۳۵. ارسطو نظر خودش را درباره‌ی این سخن اندکی سپس‌تر (۲-۹۹۱a20) توضیح می‌دهد: «سخنی است تهی و استعاره‌ای است شاعرانه». درباره‌ی انتقاد جدید مبنی بر اینکه این استدلال برای صورت‌ها پایه‌ی نادرستی دارد، رک: ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶۵-۱۶۲، با یادداشت‌ها.

۳۶. مقایسه کنید با ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۲۷ و بعد، ج ۱۵، صص ۱۶۵ و بعد.

۳۷. فیثاغوریان نیز گفته بودند چون اشیای اعداد هستند، عناصر اعداد در نهایت همان عناصر اشیای هستند. (رک: ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، ۱۴۹ و بعد.)

۳۸. *τα εἶδη εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς* قرائت MS هست در 987b22، اما غالباً در آن مناقشه کرده‌اند. اشتانتسل *τοὺς ἀριθμοὺς* را عطف بیان برای *εἶδη* گرفته است، اما تسلر و راس *τα εἶδη* را حذف کرده‌اند، در حالی که یگر به پیروی از چریست *τοὺς ἀριθμοὺς* را حذف کرده است. اسکلیپوس پیش از *τοὺς ἀριθμοὺς* واژه‌ی *καὶ* را آورده است؛ یگر این کار را بی‌مورد خوانده است، اما میرلان از آن دفاع کرده است. نگاه کنید به متن یگر، چاپ آکسفورد، ←

ارسطو نظریه‌ی صورت‌ها را به دقت با مکتب فیثاغوری مقایسه می‌کند. هر دو نظریه واحد را به مثابه جوهر قبول دارند، نه فقط به عنوان محمولی برای چیزی دیگر؛ و نیز هر دو، اعداد را علت وجود چیزهای دیگر می‌دانند. اما اثبات امری دوگانه به جای نامحدود به مثابه واحد، یعنی گفتن اینکه نامحدود از بزرگ و کوچک تشکیل یافته است، از آن خود افلاطون است، و همین‌طور است جدا ساختن اعداد از اشیای محسوس و مطرح ساختن صورت‌ها. ارسطو در این‌جا توصیف نظریه‌ها را رها می‌سازد و به نقادی آنها بر پایه‌ی اصول خودش روی می‌آورد.^{۳۹}

ارسطو در گزارش خویش در درون نظام فلسفی خود افلاطون دست به تقسیم نمی‌زند، یعنی میان آموزه‌ی اولیه‌ی صورت‌ها و آموزه‌ی واپسین آنها فرق نمی‌گذارد. این تقسیم مربوط است به دو قسمت یک نظریه که موضوع بحث متفاوتی را دربر می‌گیرند. صورت‌ها علت، یا تبیین تمام چیزهایی هستند که در جهان محسوس وجود دارند. از این‌جاست که یک بخش از این نظریه مربوط است به ماهیت و روابط خود صورت‌ها. ارسطو می‌گوید افلاطون صورت‌ها را اعداد پنداشت؛ او لازم می‌داند که برخی از مشکلات این عقیده را تذکر دهد. هر دو بخش نقادی او در فصل نهم همان کتاب از مابعدالطبیعه به ترتیب آمده‌اند. اما فقره‌ای در یکی از کتاب‌های بعدی که تاحدودی تکرار فصل ششم کتاب آلفا است، نشان می‌دهند که یکی دانستن صورت‌ها با اعداد، بخشی از برداشت اولیه

← همان‌جا، و به مرلان در *Phron.* 1964. اصل متن در این‌جا هر چه باشد، ارسطو بارها صورت‌ها را با اعداد یکی گرفته است. (رک: صص ۲۵-۲۲۱ پایین.)

۳۹. اگرچه ممکن است همه نپذیرند، به عقیده‌ی من وقتی ارسطو از شباهت‌ها و تفاوت‌های میان ریاضیات فیثاغوری و ریاضیات افلاطونی سخن می‌گوید، به خوبی می‌داند که سخن او به چه چیزی مربوط است. امیدوارم ج ۳ (ترجمه‌ی فارسی) حدود تأثیر فیثاغوریان بر افلاطون را روشن کرده باشد؛ خلاصه‌ی آن را در ج ۱۳ (ترجمه‌ی فارسی) ۳۵ و بعد آورده‌ام.

از آنها نبوده است. عبارت بدین قرار است: «در بررسی صورت‌ها، باید ابتدا برداشت موجود از صورت را مد نظر قرار دهیم، و آن را به هیچ رو با ماهیت اعداد مرتبط نسازیم بلکه به همان صورت در نظر بگیریم که اولین مطرح کنندگان وجود صورت‌ها ابتدا در نظر داشتند.»^{۴۰} ارسطو طبق عادت آزاردهنده‌ای که دارد نام‌ها را حذف کرده است، اما «اولین مطرح کنندگان وجود صورت‌ها» را باید در وهله‌ی اول، اگر نگوییم به طور کامل، خود افلاطون بدانیم؛^{۴۱} و بنابراین معنای جمله، همان‌طور که راس (PTI 154) گفته است، این خواهد بود که «نظریه‌ی بعدی مثال - اعداد افلاطون را وارد بحث نسازیم». منشأ سقراطی نظریه‌ی صور که ارسطو در این جا نیز بی‌درنگ به توضیح آن می‌پردازد، به خوبی نشان می‌دهد که ممکن نیست آنها از اول ماهیت عددی داشته باشند. در اینکه

۴۰. مابعدالطبیعه، مو، ۱۰۷۸b۹. من لفظ مفرد را پس از جمع آورده‌ام (*κατα την ιδεαν* ... *των ιδεων*)، اما راس بی‌تردید به حق هیچ فرقی میان آنها نمی‌بیند. او فقرات کتاب‌های آلفا و مو را همراه یکدیگر در PTI 154f ترجمه کرده است.

۴۱. مقایسه با فصل ششم کتاب آلفا این مدعا را روشن می‌سازد. همچنین هیچ تفاوت بارزی میان تعبیر جمع در این جا و تعبیر مفرد *τω τας ιδεας τιθεμενω* در ۱۰۹۰a۴ وجود ندارد. برنت توضیح نمی‌دهد که چرا به عقیده‌ی او نمی‌توان این شخص را افلاطون دانست، در حالی که قبول دارد که آنچه در این جا آمده است همان سخنانی است که در فصل ششم کتاب آلفا درباره‌ی افلاطون گفته شده است (رک: کتاب او *T. to P. 313 n.*) حدس او این است که ارسطو دستداران صورت‌ها *ειδων φιλοι*، مذکور در سوفسطایی افلاطون، را در نظر دارد. هیچ کس به یقین نمی‌داند که این گروه چه کسانی بوده‌اند، اما من در ج ۱۶ (ترجمه‌ی فارسی) صص ۲۶۹ و بعد این فرض را مطرح کرده‌ام افلاطون دیدگاه‌های پیشین خودش را مورد انتقاد قرار می‌دهد. این جمله، به گونه‌ای که در این جا تفسیر شده است، با انکار دو مرحله‌ی متقدم و متأخر آموزه‌ی افلاطون از سوی محققان توینگن سازگار نیست، و کرمر می‌گوید (*I. und Z. 110*) اگرچه ارسطو مرحله‌ای را در آموزه‌ی صورت‌ها تشخیص می‌دهد که آنها ماهیت عددی نداشته‌اند، نمی‌توان «در برابر پژوهش جدید» (عمداً این گونه نوشته‌ام) تاریخ متأخری برای آموزه‌ی عدد اختراع کرد (*konstruieren*).

فیثاغوریان سبب این برداشتِ عجیب شدند تردیدی وجود ندارد؛ احتمال می‌رود که دیدار افلاطون از غرب یونان این نتیجه را به بار آورده است. (مقایسه کنید با ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۴۰، ج ۱۴، صص ۱۲۹ به بعد.) کاملاً طبیعی است که ارسطو وقتی پس از مرگ افلاطون به عقب بازمی‌گردد، در توصیف کلی فصل ششم کتاب آلفا، اخیرترین صورتِ نظریه را گزارش کند. به یقین نمی‌توان گفت که افلاطون در چه زمانی نظریه‌اش را بدین صورت درآورد، اما می‌توان مطمئن بود که این برداشتِ اخیر بخشی از فرض اصلی صورت‌های متعالی، به مثابه راه حل افلاطون برای معضل سقراطی هراکلیتوسی، نبوده است.

آرخایی صورت‌ها: دوگانه‌ی نامتین و واحد خوب. مسئله‌ی رابطه‌ی میان واحد و کثیر از همان اول فلسفه و دین یونان را به خودش مشغول داشته است. این مسئله برای افلاطون که پس از پارمنیدس به تفلسف می‌پرداخت به صورت مسئله‌ای بسیار اساسی درآمد، نه تنها در اندیشه‌ی او درخصوص جهان، بلکه همچنین (چنانکه هنوز هم باید بگوییم) در سال‌های اخیر درباره‌ی فرضیه‌ی مورد علاقه‌ی او، یعنی صورت‌های متعالی. او در پارمنیدس و فیلبوس این پرسش را مطرح می‌سازد که هر کدام از این صورت‌ها چگونه می‌توانند وحدت و استقلال خودشان را حفظ کنند و در عین حال به اندازه‌ای با تعدادی از انواع طبیعی مرتبط باشند که حتی وجود آنها را تبیین کنند؟ افلاطون، تا آن جا که به این جهان مربوط می‌شود، احساس می‌کند که حالا می‌تواند سؤالاتی از این دست را که یک چیز چگونه می‌تواند صفاتی متعدد، و حتی متضاد، داشته باشد، و یا اینکه چگونه می‌توان یک شخص را واحد نامید در حالی که از اجزای متعددی تشکیل یافته است، کودکانه و آسان تلقی کند و به یک سو نهد؛ این اطمینانِ او حاصل فرضیه‌ی صور است. (مقایسه کنید با پارمنیدس ۱۲۹c-d). مشکلات آنگاه آغاز می‌شوند که در مورد (به اصطلاح) کلیات بیندیشیم، نه در مورد گاوها و

انسان‌ها بلکه درباره‌ی گاو و انسان، نه درباره‌ی چیزهای زیبا یا کارهای خوب بلکه درخصوص خوبی و زیبایی، یعنی درباره‌ی چیستی خود آنها و رابطه‌شان با جزئیات.^{۴۲} با این عقیده آشنا هستیم که هر چیزی در جهان از حد و نامحدود (پراس و آپایرون) تشکیل یافته است.^{۴۳} اگر بر سخن ارسطو اعتماد بکنیم، این عقیده در مورد صورت‌ها نیز صادق است. آیا می‌توان معنایی در این سخن یافت؟ تصور می‌کنم پاسخ ما مثبت است، و آنچه ذیلاً می‌آید کوشش تازه‌ای است برای این منظور که مبتنی است بر مجموعه‌ای از شواهد غیر مستقیم (عمدتاً شواهد ارسطویی) همراه با محاورات اخیر خود افلاطون. شاید این کار درست نباشد، اما به نظر می‌آید که این دو منابع، یعنی آثار مستقیم خود افلاطون و منابع غیر مستقیم، همراه یکدیگر، کوشش سازگاری برای حل مسئله‌ی قابل تشخیص عرضه می‌دارند.

ارسطو می‌گوید عناصر صورت‌ها (و بنابراین عناصر نهایی تمام چیزهایی که خود صورت‌ها آرچه‌های آنها هستند) عبارت‌اند از بزرگ و کوچک به مثابه ماده و واحد به مثابه جوهر یا صورت.^{۴۴} مفهوم «ماده»ی ارسطو را می‌توان با

۴۲. فیلبوس ۱۴d-۱۵b، پارمنیدس ۱۳۱e-۱۳۰e.

۴۳. فیلبوس ۱۶c: «تمام چیزهایی که لفظ هستی بر آن اطلاق می‌شود از واحد و کثیر تشکیل یافته‌اند، و در ماهیت خودشان حدّ و نامحدود بودن را جمع کرده‌اند»؛ همچنین ۲۳c: آنچه داریم آپایرون است و پراس، و در مرحله‌ی سوم وحدتی که از آن دو ترکیب یافته است. استفاده از این واژه‌ها در این جا آسان است. واژه‌ی آپایرون، مانند واژه‌ی آرچه، تاریخ طولانی‌ای در فلسفه‌ی یونان دارد و به آناکسیماندروس و همین‌طور فیثاغوریان باز می‌گردد. در ج ۱ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۵-۴۲ آن را بررسی کرده‌ام. دو معنای اصلی آن، یعنی «دارای ابعاد نامشخص» و «دارای ویژگی نامتعیین»، در توضیحی که افلاطون از صفت‌ها می‌دهد بر روی هم منطبق می‌شوند، صفت‌هایی که به طور نامشخص در جهات متضاد گسترش یافته‌اند، یعنی دارای مرتبه‌ی نامشخصی از صفت‌های کمیت‌پذیری چون حرارت، طول و وزن هستند.

۴۴. جوهر هر چیزی (οὐσία)، مقایسه کنید با ص ۱۸۵ بالا) همان است که ارسطو معمولاً صورت ←

«چیز فاقد ماهیت» لاک مقایسه کرد، همان چیزی که وقتی کانت تمام صفاتِ مورد تجربه‌ی جسم را از آن می‌گرفت باقی می‌ماند، و شاید با هویت سیبِ هیوئل Whewell، یعنی سیبِ گرد، سرخ و سفتی که گرد بودن، سرخ بودن و سفت بودن را از آن گرفته باشیم. ماده زیرنهادِ تکلیف نیافته‌ای است که هرگز به صورت عُریان وجود ندارد، بلکه همیشه صورت، یا مجموعه صفاتی، را دربر می‌گیرد تا شیء مرکب را به وجود آورد، و فقط این شیء مرکب دارای وجود مستقل است. از همین جا می‌توان پی برد که چرا ارسطو آن را با خمیره یا ظرف صیورت در تیمایوس برابر می‌گیرد.^{۴۵} وقتی پی بردیم که دوگانه‌ی بزرگ و کوچک همان مفهوم دیرآشنای آپایرون ما است، ابهام مطلب کم کم زدوده می‌شود، و محاورات خود افلاطون تأیید می‌کنند که دوگانه‌ی نامشخص بزرگ و کوچک بایستی اصطلاح فنی افلاطون برای آپایرون گردیده باشد. در فیلبوس می‌خوانیم: «سعی خواهیم کرد نشان دهیم که آپایرون به نحوی یک کثرت است.»^{۴۶} تبیین افلاطون بدین قرار است که هر چیزی تا زمانی که آپایرون است می‌تواند مراتب نامشخصی میان دو قطب متضاد داشته باشد. مثال‌های افلاطون

← آن چیز می‌نامد. بنابراین نباید آن را با «جوهر» به اصطلاح فیلسوفان اخیر تراروپا اشتباه کرد، یعنی چیزی که ارسطو آن را زیرنهاد (موضوع) (*υποκειμενον*) یا ماده می‌نامد. او در این جا به دلایلی که روشن است واژه‌ی *εἶδος* را به کار نمی‌برد.

۴۵. طبیعیات ۲۰۹b11. مقایسه با ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۲۳ و بعد، صص ۱۳۰ و بعد.

۴۶. مطالب این قسمت را از فیلبوس ۲۴a-۲۶d برگرفته‌ام؛ محتوای آن تا حدود اندکی تکرارِ صص

۲۱۲ و بعدِ جلد ۱۷ ترجمه‌ی فارسی است. این فقره را هکفورث، در *PEP* 41-3، به خوبی

توضیح داده است. به ویژه مقایسه کنید با ص ۴۲: «واژه‌ی *δύο* در فیلبوس نیامده است، اما

بی‌تردید *απειρον* همین معنا را می‌رساند.» حتی در جمهوری نیز - اگرچه افلاطون هنوز

مسئله را در ارتباط با جهان محسوس در نظر می‌گیرد - چیزی بیش‌تر از خمیرمایه‌ی این

برداشت را ملاحظه می‌کنیم: عقل بزرگ و کوچک را همچون دو موجود جدا ادراک می‌کند،

در حالی که حواس هر دو را به یک دیده می‌نگرد.

عبارتند از خشک‌تر و مرطوب‌تر، سریع‌تر و آهسته‌تر، بیش‌تر و کم‌تر، بزرگ‌تر و کوچک‌تر؛^{۴۷} و کاملاً طبیعی است که از میان این زوج‌های متضاد، یکی از تعمیم‌پذیرین آنها، یعنی بزرگ و کوچک، جانشین تمامی زوج‌های دیگر گردد، همان‌طور که ارسطو می‌گوید چنین شد. هرگاه کسی به درستی بتواند نه فقط امور مقایسه‌ای نامعینی چون «بزرگ‌تر»، «کوچک» و غیره، بلکه مفاهیمی چون «برابر»، «دو برابر»، «سه برابر» (طول، وزن و غیره) را به کار گیرد، آپیرون بر اثر تحمیل کمیت، اندازه، نسبت یا عدد - و در یک کلام، صورتی از پراس - منسوخ می‌گردد [محدود می‌شود]. هر چیزی در جهان ترکیبی است از آپیرون و پراس، اما لازم است دو نکته‌ی دیگر را در این جا مدّ نظر داشته باشیم. اولاً، افلاطون از این جهت پیرو صادق آیین فیثاغوری بود که می‌گفت هر چیزی که پراس در آن غلبه داشته باشد خوب است. «همان‌طور که فیثاغوریان حدس زده‌اند شّر از آن نامحدود است و خوب از آن محدود»، و پراس در رأس ستون چیزهای خوب آنها قرار دارد.^{۴۸} خود افلاطون نیز می‌گوید: زیبایی و خوبی از اندازه و نسبت ناشی می‌شوند (فیلبوس ۶۴e): «هر چیز خوبی زیباست، و زیبا بی‌تناسب نیست» (تیمایوس ۸۷c). پراس معنای مضاعفی دارد: کمیت یا نسبت اندازه‌پذیر، و کمیت یا نسبت درست؛ دقیقاً مانند واژه‌ی مترئون از مترون که هم به معنی اندازه است، و هم معمولاً معنای اندازه‌ی شایسته را می‌رساند

۴۷. ممکن است بگویند دست کم برخی از این زوج‌ها بایستی از یک جهت حد مشخصی داشته باشند، فی‌المثل چیزی که به تدریج آهسته‌تر می‌گردد بایستی سرانجام متوقف شود. افلاطون مسئله را این‌گونه نمی‌نگرد. ما حرکت را آپیرون می‌خوانیم، و حرکت نافی سکون است (سوفسطایی ۲۵۵e). آیا افلاطون برداشت زنون‌ی نزدیک‌تر شدن نامعین به یک حد، اما هرگز نرسیدن به آن، را مد نظر داشته است؟

۴۸. ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۰۶b۲۹، ۱۰۹۶b۵، مابعدالطبیعه ۹۸۶a۲۳؛ ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۷۵. در بررسی پیوندهای میان افلاطون و فیثاغوریان، شاید بتوان گفت که شایسته است تمامی ج ۳ (ترجمه‌ی فارسی)، به ویژه فصل ۲، را دوباره بخوانیم.

(صص ۳۱۹ و بعد بالا). وضع آن [پراس] بر هر امر متصل نامعینی به تعارض اضداد در آن امر خاتمه می‌دهد و آن اضداد را متناسب و هماهنگ می‌سازد. وقتی این اضداد بدین صورت با هم آشتی کردند، ترکیب آنها در بدن سلامتی را به ارمغان می‌آورد،^{۴۹} ترکیب زیر و بم موجب پیدایش موسیقی می‌شود، هوای دلپذیر از ترکیب گرم و سرد به وجود می‌آید، قانون و نظم از احساسات سرکش و بی‌حد انسان‌ها، و قس علیهذا. ثانیاً، پراس رابطه‌ی تنگاتنگی با وحدت دارد، وحدت یا خود پراس است و یا اولین نتیجه‌ی تحمیل آن بر آپایرون.

این عقیده نیز ریشه‌ی فیثاغوری دارد، اما بی‌تردید افلاطون از آن اقتباس کرده است، کسی که، به تعبیر ارسطو (مابعدالطبیعه ۱۴a۹۸۸)، خوب و بد را معلول دو عنصر خویش خواند، یعنی خوب را معلول واحد و بد را معلول دوگانه نامعین. این عقیده در محاورات کاملاً مستتر است، اگرچه در فیلبوس ۱۶c می‌خوانیم که صورت واحد و کثیر گرفتن یعنی همان داشتن پراس و آپایرون.^{۵۰} طبیعی است که یکی دانستن وحدت و خوبی بیش‌تر در زمینه‌های اخلاقی و سیاسی ظهور می‌یابند. جامعه‌های بد وحدت‌شان را از دست می‌دهند، و شهر آرمانی باید از آن مقدار وسعتی برخوردار باشد که به وحدت آن آسیبی نرسد (جمهوری ۲۳b-۴۲۲e). قانون‌ها باید تا آن‌جا که ممکن است وحدت جامعه را حفظ کنند (قوانین ۷۳۹d). انسان عادل سه قسمت روح خویش را با یکدیگر هماهنگ ساخته و به جای اینکه کثیر باشد به صورت انسان واحدی درآمده

۴۹. باز هم نظریه‌ای که از آن آکمایون است؛ در این مورد رک: ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۵ یادداشت ۴۴، و ج ۱۴، ص ۲۳۶، یادداشت ۵۸.

۵۰. در فرض سوم دومین بخش پارمنیدس (۱۵۸d)، ترکیب واحد با دیگران موجب می‌شود که چیز دیگری در دیگران به وجود آید و موجب شود که آنها در رابطه با یکدیگر پراسی داشته باشند، در حالی که ماهیت خود آنها [کثرت] به خودی خود آپایریا را برای آنها به ارمغان می‌آورد.

است (جمهوری ۴۴۳d-e). شاید به طور مشخص نتوان گفت که در چه هنگامی این تمالاتِ مربوط به اهمیت وحدت در زندگی انسان در اندیشه‌ی افلاطون با آموزه‌ای کلی و مابعدالطبیعی گره خورد. و اینکه این پیوند مقدم بر جمهوری^{۵۱} است یا مؤخر از آن. اما از آن جا که معمولاً می‌گویند یکی از آشنایان افلاطون، یعنی اثوکلیدسِ مگارایی، واحد و خوب را یکی می‌دانست به خوبی می‌توان حدس زد که مباحثات میان آن دو - در آن هنگام که افلاطون پس از اعدام سقراط همراه اثوکلیدس به سر می‌برد - به افلاطون کمک کرده است تا این نظریه‌ی پیچیده‌تر را صورت‌بندی کند.^{۵۲}

تمام سخنانی که گفتیم به جهان محسوس مربوط می‌شود، نه به صورت‌ها،^{۵۳} اما فیلبوس مسئله را در مورد صورت‌ها نیز مطرح می‌سازد.^{۵۴} آیا آنها واقعاً واحد هستند، یا هر کدام از آنها مانند روگرفت‌های محسوس‌شان به نحوی واحد و کثیر - هر دو - هستند (۱۵b)؟ کورنفورد در شرح پارمنیدس

۵۱. یا گرگیاس، محاوره‌ای که هر چند خود واژه‌ی وحدت در آن به کار نرفته است، مطرح ساختن سامانمندی، تناسب و هماهنگی در روح (۵۰۴d-۵۰۳e) آشکارا همان هدف رادنبال می‌کند.
۵۲. برای فلسفه‌ی اثوکلیدس و رابطه‌ی او با افلاطون رک: ج ۱۲ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۵-۳۲۳. (سؤال امتحانی ممکن: آیا این انتقادِ اوینگ Ewing بر افلاطون وارد است (211 *Fundamental Questions*): «ما نمی‌توانیم، از قضیه‌ای کلی درباره‌ی وحدتِ هر آنچه هست، نتیجه بگیریم که باید وحدت را به شیوه‌ی خاصی در زندگی بشر تحقق بخشید، و بدین ترتیب سیاست‌مان را از مابعدالطبیعه‌مان استنتاج کنیم»؟)

۵۳. تصور می‌کنم گاهی این نکته را نادیده می‌گیرند، غفلتی که شاید بتوان گفت و پیرن در n. 40 *Das Problem* p.x مرتکب شده است، آن جا که تیمایوس ۵۳d را (بدون نقل قول) به عنوان گواهی بر این مدعا ذکر می‌کند که آموزه‌ی مربوط به اصول اولیه را می‌توان از همان اول در محاورات ملاحظه کرد. افلاطون در آن جا آرخه‌های اجسام را مد نظر دارد.

۵۴. البته، اگر چنانکه خیلی‌ها معتقداند، *παντα τα νυν οντα εν τω παντι* در ۲۳c صورت‌ها را نیز شامل شود، کار ما آسان‌تر می‌گردد؛ اما من این عقیده را قبول ندارم. (رک: ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، ۳۵، با یادداشت ۴۴).

۱۲۹c-۳۰a می‌گوید (P. and P. 71): «همان‌طور که سقراط می‌گوید، مایه‌ی حیرت خواهد بود اگر بگوییم ... وحدت همان کثرت است. اما نباید نتیجه بگیریم که صورت، یعنی خود وحدت، به هیچ وجه کثیر باشد.» محاوره‌ی پارمنیدس بیش‌تر طرح مشکل را مد نظر دارد، و همان‌طور که او می‌گوید افلاطون تبیین کامل مسئله را برای سوفسطایی نگه داشته است. از این حیث سوفسطایی اولین محاوره از مجموعه محاوراتی است که افلاطون در آنها توصیه‌ی سقراطی ساده‌ی تعریف از راه «تقسیم بر پایه‌ی انواع» (ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی ص ۶۵) را توسعه می‌دهد و به صورت روش دیالکتیکی کاملاً منسجم خویش درمی‌آورد. سقراط در گفت و گوهایش درباره‌ی مفاهیم جنسی یا نوعی (عدالت به مثابه بخشی از فضیلت، و امثال آن) مسئله‌ی هستی‌شناختی‌ای مطرح نساخت، اما افلاطون که به صورت‌های الهی و نامتغیری معتقد بود خودش را با مشکل دشوارتری روبه‌رو ساخت. (به ویژه مقایسه کنید با ج ۱۶، ص ۳۰۴.) او در سیاستمدار تقسیم دو جانبه‌ی اندازه را یک راست با هنر دیالکتیک یا «تفکیک» (سوفسطایی ۲۲۹b) به طور کلی مرتبط می‌سازد، و علاوه بر آن ادعا می‌کند که گاهی «در پژوهش خود حقیقت» به آن محتاج خواهند بود (۲۸۴d و بعد، ج ۱۶، صص ۳۲۲ و بعد). درس‌های دیگر محاورات بعدی عبارت‌اند: (۱) همان‌طور که جزئیات می‌توانند از صورت‌ها «بهره‌مند شوند»، صورت‌ها نیز می‌توانند از یکدیگر بهره‌مند شوند و با یکدیگر درآمیزند (ج ۱۶، صص ۲۶۹ و بعد) (۲) صورت‌ها به همان معنا واحد هستند که می‌گوییم انسان واحد است، یعنی کل‌های تشیکل یافته از اجزا هستند، یعنی یک صورت جنسی از تعدادی از صورت‌های نوعی تشکیل یافته است. بدین ترتیب در تیمایوس می‌بینیم صورت زوون («موجود زنده‌ی عاقل») همان است «که دیگر جانداران عاقل، به تنهایی و به صورت خانوادگی، اجزای آن هستند.» «این صورت همه‌ی آنها را شامل می‌شود و در خودش جای می‌دهد، درست به

همان ترتیب که جهان [زنده‌ی] ما ما را و دیگر حیوانات محسوس را دربر می‌گیرد»^{۵۵}، اما در عین حال یگانگی (*μονωοις* ۳۱b) اش را نیز حفظ می‌کند. بر همین سیاق در سوفسطایی می‌گوید دانش واحد است، اما در عین حال علوم و هنرهای گوناگون اجزای آن را تشکیل می‌دهند، علوم و هنرهایی که هر کدام مشخص‌اند و نام خود را دارند.^{۵۶} (۳) صورت‌ها تقسیم‌پذیر هستند. فقط محدودترین صورت، یعنی صورت نوع سافل، رانمی‌توان تقسیم کرد.^{۵۷} در مورد طبقه‌ای کوچک‌تر که با افزودن وجه تمایزی به دست آید هیچ تعریفی نمی‌توان عرضه کرد، هر آنچه در ورای آن هست جزئیات تعریف‌ناپذیر (آپایرا) هستند که تعداد بی‌نهایت، یا دست کم نامعینی (باز هم آپایرا)، از آنها وجود دارد.

در این جا اختلاف مهمی میان افلاطون از یک طرف و ارسطو و اهل منطق به طور کلی از سوی دیگر، وجود دارد. به نظر آنها جنس اعلی ظرف خالی‌ای است که به تدریج با افزوده شدن فصل‌های متوالی پر می‌شود. به جنس «حیوان» که فقط دارای صفت «حیات» است، در مورد انسان، صفت دو پا بودن و عاقل بودن افزوده می‌شود، در مورد ماهی، صفت‌های آبزی بودن و خونسرد بودن، و همین‌طور در مورد دیگر انواع. افلاطون عکس این وضع را صحیح می‌داند. صورت کلی‌تر صورت‌های اجناس و انواع مادون را شامل می‌شود، در خود دارد یا دربر می‌گیرد. محتوای صورت کلی‌تر، غنی‌تر است نه فقیرتر. (مقایسه کنید با ج ۱۷، ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۱۲، یادداشت ۰۳۷). بدین ترتیب صورت‌های کلی دارای شأن یا مرتبه‌ی هستی‌شناختی بالاتری می‌گردند، و سلسله مراتب به طور نزولی ادامه می‌یابد تا اینکه به جزئیات برسیم؛ جزئیات به معنی دقیق کلمه اصلاً وجود ندارند بلکه فقط «می‌شوند». این‌گونه سلسله مراتب روحانی مبتنی

۵۵. تیمایوس ۳۰c. افلاطون هم *μερος* را آورده است و هم *μορια* را.

۵۶. سوفسطایی ۲۵۷c-d، *μερος εκαστον* و *μοριον* در ۲۵۸a۹، d۷ و ۱۱.

۵۷. *ατομον*، سوفسطایی ۲۲۹d؛ *ατιμητον*، فایدروس ۲۷۷b.

است بر اینکه صورت‌ها هم کثیر (دارای اجزا) باشند و هم واحد (به مثابه کل).
 اما در فلسفه‌ی ارسطو حضور کثرت یعنی حضور ماده.^{۵۸} بنابراین، اگر از این دیدگاه نظر اندازیم، خود صورت‌ها هم دارای عنصری صوری هستند و هم از چیزی برخوردارند که او «ماده‌ی معقول» (*υλη νοητη*)، مابعدالطبیعه (۱۰۴۵a۳۴) خواهد نامید. اما ارسطو جنس را که کم‌تر تعریف می‌شود عنصر مادی تعریف می‌خواند و فصل را که نوع را مشخص می‌کند عنصر صوری تلقی می‌کرد، در حالی که افلاطون عکس آن را صادق می‌دانست. بدین ترتیب اگر مثال تیمایوس را پی بگیریم، عنصر صوری خود صورت زوون حیات است، اما همین صورت صورت‌های همه‌ی حیوانات دیگر را نیز دربر دارد. به اصطلاح رایج منطقی، عنصر صوری یا وحدت بخش صورت‌ها دلالت ضمنی یا مفهوم آنها هستند، و عنصر مادی یا نامعین آنها دلالت مصداقی یا گسترده‌شان. (چه کسی می‌تواند بگوید چند نوع موجود زنده وجود دارد؟) وقتی به پایین‌ترین صورت تعریف‌پذیر رسیدیم - فی‌المثل ذات (*ουσια*) سگِ سنت برنار یا the corgi - آیا می‌توانیم بگوییم آن نیز عناصر وحدت و آپایرون را دربر دارد، و تعداد بی‌نهایت جزئیاتی که این صورت ذات آنهاست نشان آپایرون آن است؟ گفتن اینکه صورت جزئیاتی «است» که از ماهیت و نام آن بهره‌منداند، یا آنها را به مثابه عنصر یا بخشی از خودش دارا است، شاید در نگاه اول غیر افلاطونی به نظر آید؛ اما

۵۸. مابعدالطبیعه ۱۰۷۴a۳۳. «ماده»ی ارسطو (*υλη*) شباهت زیادی به آپایرون داشته است. به عنوان نمونه نگاه کنید به ۱۰۲۹a۲۰: «منظور من از ماده آن است که به خودی خود نه چیز خاصی است و نه کمیت خاصی است، و نه به واسطه‌ی مقوله‌ای دیگر از مقولاتی که هستی را تعیین می‌بخشند متعین شده است.» نیازی به ذکر دلیل دست پنجم وجود ندارد، دلیلی که سیمپلیکیوس از فورفورئوس برگرفته است و او از درکولیدس و او نیز از کتابی از هرمودوروس که یکی از یاران افلاطون است (سیمپلیکیوس، طبیعیات، ۲۴۷ و بعد دیلز؛ دووژل، 1, 277, *Gr. Ph.*؛ گایزر، شواهد، شماره‌ی ۳۱).

صورت به نحوی در میان آنها گسترده است، و همین را می‌توان پاسخ افلاطون به پرسشی دانست که در فیلبوس (۱۵b) مطرح کرده است: «آیا باید بگوییم هر کدام این واحدها [یعنی انسان، گاو، زیا، خوب] در میان تعداد نامحدودی از چیزهایی که حادث هستند پراکنده شده، و بنابراین کثیر است، و یا (به گونه‌ای که کاملاً ناممکن به نظر می‌آید) به عنوان یک کل از خودش کنار کشیده است و بی‌آنکه وحدتش را از دست بدهد همزمان هم واحد می‌نماید و هم کثیر؟» در پاسخ می‌توان گفت خود صورت‌ها، یعنی آرچه‌های اشیای حادث، نیز آرچه‌هایی دارند؛ این آرچه‌ها همان واحد و آپایرون هستند، و واحد خوب است. این سخن تکمیل آن چیزی است که افلاطون در کتاب ششم جمهوری به اشارت آورده است: صورت‌هایی که به موجودات عالم محسوس عقلانیت می‌بخشند، هستی و عقلانیت خود را و مدار خوب هستند. افلاطون در آن هنگام که جمهوری را می‌نوشت. این حقیقت را امری ایمانی تلقی می‌کرد. سقراط می‌گوید تبیین خوب بیرون از توانایی‌های اوست. او نمی‌خواهد عقیده‌ای را ابراز کند که هیچ شناختی از آن ندارد. نهایت کاری که از دست او برمی‌آید عرضه‌ی تمثیل است. عقیده‌ی معقول‌تر این است که افلاطون در این جا برای خودش سخن می‌گوید و پرده از حقیقت برمی‌دارد، نه اینکه او «آموزه‌ی نانوشته»‌ای را که ارسطو از آن خبر داشت، همراه با هرگونه دانش دیالکتیکی لازم برای تایید آن، پرورده بود، اما اثر مکتوب را جای مناسبی برای عرضه‌ی آن نمی‌دانست و از نوشتن‌اش امتناع می‌ورزید.

تفسیر بالا را محضی شرکت در بحث عرضه کردم و اعتماد کاملی به آن ندارم. شاید بگویند این تفسیر افلاطون را بیش از اندازه ارسطویی جلوه می‌دهد. حقیقت امر این است که آنچه گفتیم کوششی است برای نظر انداختن به اندیشه‌های افلاطون از پشت پرده‌ی مفاهیم و اطلاعات ارسطویی چون صورت و ماده؛ و نباید فراموش کرد که ارسطو، با وجود اختلافات بنیادی‌ای که با

افلاطون دارد، سالیان متمادی همدم او بوده است. و آخرین نکته‌ای که در این جا اضافه می‌کنم این است که ارسطو بایستی کار افلاطون در باب دیالکتیک را زمینه‌ی کاملاً آماده‌ای برای بازگشت خودش به آموزه‌ی صورت‌حلولی یافته باشد.^{۵۹} چنین نیست که خود افلاطون از صورت‌ها دست برداشته باشد. مؤلف فایدون، میهمانی و فایدروس چگونه می‌توانست ذوات الهی‌ای را در وراي آسمان‌ها جای دارند انکار کند؟ این سؤال خطایی به نظر می‌آید، اما (۱) شهادت ارسطو بر اینکه افلاطون تا پایان عمر بر آنها معتقد بود مناقشه‌ناپذیر است، و در محاورات نیز چیزی وجود ندارد که با شهادت او منافات داشته باشد؛ (ب) صبغه‌ی دینی و شاعرانه را در محاورات متأخر، یعنی در آثار دیالکتیکی، فی‌المثل در سوفسطایی ۲۵۴d، نیز ملاحظه می‌کنیم؛ آن‌جا که فیلسوف، چون تفکراتش همیشه به طبیعت واقعیت مشغول است، در قلمرو روشنی مسکن می‌گزیند که چشم انسان‌های معمولی از دیدن آن ناتوان است؛ چرا که آنها به خیره شدن بر نورانیت الهی عادت نکرده‌اند. اما همان‌طور که در شرح این محاوره (ج ۱۶ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۰۳ و بعد) سعی کردم آشکار سازم، منطقی‌روشی دیالکتیکی و «آموزه‌ی شریف صورت‌ها» را به آسانی نمی‌توان هماهنگ کرد. جای تعجب نیست که، چنانکه از آثار ارسطو برمی‌آید، این موضوع محور اصلی مباحثات آکادمی بوده است، و افلاطون، اسپوسیپوس، کسنوکراتس و ارسطو هر کدام راه حل خود را پیشنهاد کرده‌اند.

صورت‌ها به مثابه اعداد. «سپس نوبت به تقلید فیثاغورس رسید، بازی با اعداد، دیوشناسی خرافی. ارسطو که عقل متعارف سالمی داشت، این کار را نامعقول

۵۹. او در کتاب زتای مابعدالطبیعه، فصل ۱۴، انتقادهای سختی ابر این عقیده وارد می‌سازد که صورت‌ها جوهرهای مستقلی هستند، اما در عین حال هر صورتی از جنس و فعل تشکیل یافته است.

می‌دانست. ریاضیات و نجوم توجه او را جلب نکردند.» ویلاموویتس درباره‌ی دوران پیری افلاطون چنین می‌گوید (Pl. 1, 728)؛ البته او طبق عادتی که داشته است مطلب را ساده و قطبی شده بیان می‌کند، اما در عین حال حقیقتی در آن مطلب نهفته است.^{۶۰} به نظر می‌آید که افلاطون هر قدر مسن‌تر می‌شد تأثیر دوستان فیثاغوری‌اش، دست کم در اندیشه‌ی ریاضی و طبیعی او،^{۶۱} نیرومندتر می‌گشت. او در تیمایوس کل جسم را به سطوح صاف فروکاست، چنین می‌نماید که او مانند فیثاغوریان بین اشکال هندسی و اجسام طبیعی فرق نمی‌گذارد و به اصول اولیه‌ای اشاره می‌کند که من جرأت ورزیدم و آنها را از روی اصول فیثاغوری کامل کردم (ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶۳-۱۵۷). چون از خود افلاطون هیچ سخنی درباره‌ی عدد بودنِ صورت‌ها در دست نداریم، و نیز چون این نظریه در هر حال با عادت‌های فکری ما فاصله‌ی بسیار زیادی دارد، به آسانی نمی‌توانیم به بازسازی کامل آن امیدوار باشیم.^{۶۲} نقل قول‌های چندی را سرآغاز بحث قرار می‌دهیم.

ارسطو، مابعدالطبیعه، ۹۸۸a۱۰: «همان‌طور که صورت‌ها علت ذات همه‌ی اشیای دیگر هستند، واحد نیز علت ذات صورت‌هاست.»

۶۰. شاید مقدار حقیقتی که در آن هست به همان اندازه باشد که در تفسیر شوری بر کتابِ خود ویلاموویتس وجود دارد: «هرگاه آن را به دیده‌ی یک داستان تاریخی بنگریم شایسته‌ی هرگونه ستایشی است.»

۶۱. نباید فراموش کرد که او مؤلف قوانین هست. اما حتی در آن جا نیز وقتی به این‌گونه موضوعات می‌پردازد، به شیوه‌ی فیثاغوری سخن می‌گوید و سه بعدی را برابر محسوس تلقی می‌کند (۸۹۴a، ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۶۳).

۶۲. برای انکار جدی عقیده‌ی افلاطون به این نظریه، رک: چرنیس Riddle 31-7. آناس نیز در آن تردید می‌کند، Metaph. M and N 62-73. برای ارجاعات دیگر در ارسطو، رک: همان ۶۴ یادداشت ۷۸ و ۶۶ و بعد. چنین نیست که همه‌ی این فقرات به افلاطون اشاره کنند؛ ارسطو فاعل برخی از آنها را جمع آورده است.

این سخن، به خودی خود، همانند چیزی است که افلاطون در جمهوری در مورد خوب بر زبان می‌آورد.

همان، درباره‌ی نفس، ۴۰۴b۲۴: «[افلاطون] می‌گوید اعداد صورت‌های بالفعل و اصل‌ها هستند، اما از عناصر تشکیل یافته‌اند.»

یعنی صورت‌ها، که در این جا برابر با اعداد لحاظ شده‌اند، مثل همیشه، آرچه‌های دیگر چیزها و رخدادها هستند، اما خودشان نیز دارای آرچه‌ها یا اصل‌ها هستند، یعنی واحد و دوگانه‌ی نامعین.

همان، مابعدالطبیعه، ۹۹۱b۹: «اگر صورت‌ها اعداد هستند، چگونه نقش علی ایفا می‌کنند؟»

این سخن همان اعتراض دایمی ارسطو است بر فرض افلاطونیِ صور، اعم از اینکه آنها را عدد بدانیم یا نه؛ مبنی بر اینکه فرضیه‌ی او آنچه را که وی انگیزه یا علت فاعلی می‌نامد نادیده می‌گیرد.

اسکندر در مابعدالطبیعه‌ی ارسطو ۹۸۷b۳۳ (راس، ارسطو، پاره‌های ص ۱۱۴؛ گایزر، شواهد، ۲۲B): «او [گفت] صورت‌ها عدد هستند.»

اسکندر چندین بار تصریح می‌کند که مأخذ او در این مورد درباره‌ی خوب ارسطو است، و ارسطو آن را بر پایه‌ی تعلیمات افلاطون در این مورد به رشته‌ی تحریر درآورده است.

ارسطو در بسیاری از جاها که آموزه‌ی صورت به مثابه عدد را نقد می‌کند از کسی اسم نمی‌برد، بلکه به صورت مبهم می‌گوید «برخی‌ها» یا «کسانی که از صورت‌ها سخن می‌گویند». شایسته است فقره‌ای از ثوفراستوس را در این جا به طور کامل نقل کنیم؛ این فقره، حتی برای تمیز دقیق در میان مفسران مختلف، ارزش نقل را دارد (مابعدالطبیعه، ویرایش راس و فوس از ۶a۲۳؛ پاره‌ی ۱۲، ص ۱۵۴ ویمین):

اما حالا اکثر فیلسوفان تا حد خاصی پیش می‌روند و سپس متوقف می‌شوند، به همان صورت که مطرح کنندگان واحد و زوج نامعین عمل می‌کنند. آنها آنگاه که اعداد و سطوح و اشکال فضایی را مطرح کردند عملاً هر چیز دیگری را رها می‌سازند، فقط اشاره‌ای بر آنها می‌کنند، و چیزی بیش‌تر از این نمی‌گویند که بعضی چیزها از زوج نامعین ناشی می‌شوند، فی‌المثل مکان، خلأ و آپایرون، و چیزهای دیگر از اعداد و واحد، مانند روح و معدودی دیگر، زمان همراه با جهان و برخی چیزهای دیگر؛^{۶۳} اما آنها درباره‌ی جهان و بقیه‌ی چیزها بیش از این سخنی ندارند. پیروان اسپوسیپوس نیز چیزی نمی‌گویند، و همین‌طوراند دیگران به استثنای کسنوکراتس. او به نحوی چیزهای دیگر را درباره‌ی جهان، امور محسوس، معقول، امور ریاضی و حتی الهی تعمیم می‌دهد. هستیایوس نیز تا حد خاصی پیش می‌رود، و خودش را به نحوی که توصیف کردم به آن اصول محدود نمی‌سازد. به نظر می‌آید که افلاطون، در ارجاع چیزها به اصول، بر چیزهای دیگر [یعنی محسوسات] اشارتی دارد، آنگاه که آنها را به صورت‌ها متصل می‌گرداند، و صورت‌ها را به اعداد، و از طریق آنها به سوی اصول [اولیه] پیش می‌رود. او از آن‌جا ترتیب پیدایش را تا چیزهایی که اشاره کردم پی می‌گیرد. اما دیگران فقط اصول را مورد بحث قرار می‌دهد.

در این‌جا با چند پرسش خاص روبه‌رو می‌شویم.

۶۳. با ترجیح نقطه‌گذاری ویمر بر نقطه‌گذاری راس - فوبس.

آیا افلاطون صورت‌ها و اعداد را یک چیز می‌خواند، یا اعداد را آرچه‌های صورت‌ها قلمداد می‌کند؟ به نظر می‌آید که تئوفراستوس در این جا خلاف نظر ارسطو را بیان می‌کند، و کرومبی (EPD II, 442) در این جا از «کشمکش» میان آن دو سخن می‌گوید، به گونه‌ای که به نظر می‌آید ارسطو جانب انصاف را در این مورد در حق افلاطون نگاه نداشته است. اما راس سعی می‌کند در تفسیری که بر قطعه‌ی مابعدالطبیعی تئوفراستوس دارد (ص ۵۸ و بعد)، و در کتابش درباره‌ی نظریه‌ی مُثُل (ص ۲۱۸) میان آن دو سازگاری ایجاد کند؛ او (به طور مبهم؟) می‌گوید: «بنابراین محتمل است که افلاطون مُثُل را با اعداد یکی نمی‌دانست، بلکه فقط اعداد را به مُثُل نسبت می‌داد.» دووژل این موضوع را در (1, 243ff.) *La dernière phase (Philos.*، به ویژه در رابطه با پژوهش‌های رابین، به تفصیل بررسی می‌کند و در ص ۲۸۵ تصریح می‌کند که «پس اعداد - مُثُل طبقه‌ی بالایی را در بین یکی از اینها و مُثُل‌های ذکر شده تشکیل می‌دهند»، و بدین ترتیب بیش‌تر جانب تئوفراستوس را می‌گیرد تا جانب ارسطو را. تصور می‌کنم تناقض میان این سخن که صورت‌ها عدد هستند و این سخن که آنها نتیجه‌ی عدد هستند بیش‌تر از آن مقدار نیست که در طرح اصلی فیثاغوریان میان عدد بودن اشیا و عناصر اشیا شمردن عناصر اعداد می‌بینیم،^{۶۴} و یا میان اینکه بگوییم چیزی پنجره است و اینکه آن چیز شیشه‌ای است راست گوشه.

۶۴. در این مورد رک: ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۴۹ و بعد. در هر حال اعداد ایده‌آل که یا صورت هستند و یا آرچه‌های صورت‌ها، با اعداد ریاضی فرق دارند. از این رو شاید نتوان آنها را با یکدیگر مقایسه کرد یا به یکدیگر افزود (*αριθμητικοί*، ارسطو، مابعدالطبیعه ۱۰۸۰a19)، و چون میان آنها تفاوت نوعی هست، این امر بر افزایش و دیگر حالت‌های اعداد در اعمال ریاضی تأثیری نمی‌گذارد.

آیا افلاطون اعداد را محصور در ده می دانست؟

ارسطو، طبیعیات، ۲۰۶b۳۲: «افلاطون اعداد را تا ده ادامه داد.»

همان، مابعدالطبیعه، ۱۰۸۴a۱۲: «اگر اعداد، چنانکه بعضی ها می گویند، تا ده پیش رود، پیش از هر چیز صورت ها تمام می شوند، فی المثل اگر عدد سه صورت انسان است، صورت اسب چه عددی خواهد بود؟»

یعنی تنها صورت های انواع طبیعی خیلی بیش تر از ده تا هستند.

همان، مابعدالطبیعه ۱۰۷۳a۱۸: «طرفداران صورت ها می گویند آنها اعداد هستند، اما در مورد اعداد گاهی چنان سخن می گویند که گویی آنها نامحدوداند، و گاهی نیز آنها را محدود در ده می خوانند.»

ارسطو در مابعدالطبیعه ۱۰۹۰a۲ می پرسد: از روی چه دلیلی می توان گفت اعداد وجود دارند؟ البته او ادامه می دهد: «اعداد برای کسی که صورت ها را فرض می کند، علتی برای وجود اشیا است، زیرا هر کدام از آنها یک صورت است، و صورت به نحوی از انحا علت وجود چیزهای دیگر است» (و از این جاست که خودش به طریق اولی وجود دارد). دووژل با قبول سخن ارسطو در طبیعیات ۲۰۶b۳۲، می گوید این نظر را نمی توان بر افلاطون نسبت داد.^{۶۵} اگر افلاطون عملاً می گفت «صورت ها عدد هستند و عددها صورت اند،^{۶۶} اما اعداد فقط تا ده پیش می روند»، چه منظوری می توانست از این سخن داشته باشد؟ ابهام ارسطو، و فقدان آشکار همدلی او، اطمینان خواننده را سلب می کند. بی تردید این مفهوم به دلیل رابطه ای که با چهارگانه ی مقدس فیثاغوریان داشت و به دلیل آهنگ موسیقایی و عرفانی آن، مورد علاقه ی افلاطون بوده است. به علاوه، همان طور که گادامر می گوید (I. and Z. 27): «این مفهوم فقط فیثاغوری (چهارگانه)

65. Gr. Ph. 1, 275, Cf. Philos. 1 288

۶۶. عکس پذیر بودن این قضیه از ارسطو، مابعدالطبیعه ۱۰۸۴a۷-۸، ۱۰۹۰a۵، درباره ی نفس ۴۰۴b۲۴ آشکار می شود.

نیست. حقیقت انکارناپذیری است درباره‌ی نظام دهمی مبنی بر اینکه در تمام شمارش‌های بعدی، فقط اولین دسته‌ها تکرار می‌شود.» خلاص افلاطون از دست انتقاد کاملاً عیب‌جویانه‌ی ارسطو را شاید بتوان در همین جا یافت. به هیچ وجه باورکردنی نیست که فقط ده صورت داشته باشیم، خواه آنها را عدد بدانیم یا نه. همچنین لازم نیست این نتیجه را از سخن افلاطون بگیریم.^{۶۷} افلاطون هر نظری درباره‌ی آن داشته باشد، در هر حال اسپیوسیوس معتقد بود که ده هم عدد کامل است و هم شالوده (πυθμῆν)ی تمام عددهای بالاتر (پاره‌ی ۴ لانگ).

پیدایش اعداد. ارسطو می‌گوید افلاطون زوج را دومین اصل تلقی کرد زیرا اعداد را، «به استثنای اولین (یا اصلی‌ترین) آنها، به آسانی می‌توان از آن به دست آورد، به همان صورت که از ماده‌ای کش‌سان.»^{۶۸} پیدایش اعداد^{۶۹} از عناصر پیشین، و در نهایت از نامحدود (که چنانکه می‌دانیم همان زوج افلاطون است) و حد نیز از معتقدات فیثاغوریان بود. (رک: ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۶۷ و بعد).

۶۷. اینک آناس این نکته را در کتابش *Metaph. M and N* 54f. مورد بحث قرار داده است.

۶۸. مابعدالطبیعه ۹۷۸b۲۳. مقایسه کنید با دیگر فقرات ارسطو که دوؤزل همراه همین فقره در *Gr. Ph.* 1, no. 368 نقل کرده است، و فقراتی که راس در *PTI* 190f. ترجمه کرده است. آناس (*Metaph. M and N*) به پیروی از اسکندر، *ἐκμυστείων* را به معنای دیگر آن، مُهر یا قالب در نظر می‌گیرد. (برای دو معنای آن رک: ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۲۱، یادداشت ۵۵.) اما امر نامتعیین چگونه می‌تواند صورتی را بر روی هر چیزی منطبق سازد؟ لازم است (چنانکه در تیمایوس ۵۰c۲ دیدیم) ماده‌ای باشد تا واحد یا پراس بتواند مُهر و ویژگی مشخص یا کمیت عددی را بر روی آن بزند.

۶۹. منظور، در مورد افلاطون، اعدادی است که صورت هستند، نه (چنانکه راس می‌گوید، 182 *PTI*) «اعداد محسوس» یا دسته‌هایی از چیزها و «اعداد ریاضی» ای که ریاضیدانان فی‌المثل هنگام مطرح کردن $2+3=5$ از آنها سخن می‌گویند. صورت - عددها را نمی‌توان بر یکدیگر افزود. مقایسه کنید با ارسطو، مابعدالطبیعه ۱۰۸۰a۱۵ و بعد، ۱۰۸۳a۳۲-۵.

چگونگی پیدایش اعداد، و نیز منظور افلاطون از «به استثنای عدد اصلی» (*εξω των πρωτων*)، به شدت مورد بحث قرار گرفته است. راس آراء مفسران را در ویرایش مابعدالطبیعه، ج ۱، ۶-۱۷۳ گرد آورده،^{۷۰} و به حق تذکر داده است که «به آسانی نمی‌توان از راه گزارش بیرونی و ناهمدلانه‌ی ارسطو به مشخصات نظریه‌ی افلاطون دست یافت.» او روایت خودش را از پیدایش اعداد در صص ۱۸۷-۲۰۵ کتابش نظریه‌ی مثل افلاطون (*PTI*) آورده است. راس تفسیر وان در ویلن *van der Wielen* را به طور مشروط می‌پذیرد، تفسیری که پوپر آن را مورد شرح و بسط بیش‌تری قرار داده است، *C. and R.* 91 n.55. جزئیاتِ مطلب پیچیده است، اما تلخیص راس از اصول کلی آن بسیار روشن است (همان، ۲۰۴ و بعد): «بنابراین پیشنهاد من این است که در پیدایش اعدادِ مثالی افلاطون، واحد دقیقاً همان «حدّ» فیلبوس است. اعدادِ متوالی نتیجه‌ی اطلاقِ متوالی حد یا تعیین بر کثرتِ نامحدود است.»

طرح کلی یا ترتیب اصول. تا آن‌جا که از منابعِ ناکافی و گاهی مبهم ما برمی‌آید، سلسله مراتب هستی‌شناختی افلاطون را تقریباً به ترتیب زیر می‌توان بیان کرد: (۱) اولین و بالاترین مرتبه از آن واحد و نامحدود (آپایرون) یا نامعین است. واحد به وجود آورنده‌ی حد و بنابراین به وجود آورنده‌ی خوب است، زیرا اندازه‌ی صحیح، ترکیب متناسب، و تمام چیزهای سودمند از سلامت و قوت گرفته تا نغمه‌های آهنگینِ موسیقی، همگی نتیجه‌ی آن هستند. بی‌تردید در این‌جا می‌توان خمیره‌ی صورت نیافته‌ی جهان در تیمایوس را ملاحظه کرد و نیز کوسموسی را که عقل الهی، از راه تحمیل حد در قالب اشکال هندسی و اصول پیشین آنها، بر آن خمیره منطبق می‌سازد. (۲) واحد و آپایرون با هم ترکیب

۷۰. و حالا می‌توان آناس، *Metaph. N and M* 49f. را اضافه کرد.

می‌یابند و مجموعه اعداد را به وجود می‌آورند، این مجموعه از ۲ شروع می‌شود.^{۷۱} (۳) از اعداد که صورت‌ها (یا شاید آرچه‌های آنها) هستند، نقطه‌ها به دست می‌آیند (و یا آن چیزی که افلاطون خطوط نامریی یا آرچه‌های خطوط می‌نامید، چرا که او نقطه را توهم هندسی می‌دانست، ارسطو، مابعدالطبیعه ۹۹۲a۲۱)، از نقطه‌ها خطوط حاصل می‌شود، و از خطوط سطوح، از سطوح اشکال فضایی و بالاخره جهان طبیعت. لازم است مقدم بر اشیای طبیعی، و تقریباً در بین آنها و صورت - عددها، «اعیان ریاضی» را قرار دهیم، کثرت‌های معقولی که ریاضیدان هنگام سخن گفتن از مثلث‌های برابر یا هنگام ضرب کردن هفت در شش، با آنها کار می‌کند؛ زیرا در شهادت مکرر ارسطو در این خصوص کم‌تر می‌توان چون و چرا کرد.^{۷۲}

اگر افلاطون این طرح را تا حدودی پذیرفته باشد، بی‌هیچ تردیدی می‌توان گفت که ارسطو حق داشته است که بگوید فلسفه‌ی او (یعنی، مابعدالطبیعه‌ی او) از بسیاری جهات پیرو فیثاغوریان بود،^{۷۳} از جمله این نظریه که اعداد علت‌های دیگر اشیا هستند. اما او در مطرح ساختن صورت‌ها و «واسطه‌ها»ی ریاضی، و در جدا کردن اعداد از اشیا، به شیوه‌ای غیر فیثاغوری عمل کرد، چرا که آنها گفته بودند خود اشیا عدد هستند.^{۷۴} سرانجام در این جا پیشرفت حاصل

۷۱. برای یونانیان به طور کلی، واحد بیرون از سلسله اعداد بود. رک: ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۶۷ و بعد. ارسطو عدد را به مثابه «کثرتی از واحدها» و یا «کثرت محدود» تعریف کرده است (مابعدالطبیعه ۱۰۳۹a۱۲، ۱۰۵۳a۳۰، و مقایسه کنید با ۱۰۸۸a۶؛ ۱۰۲۰a۱۳). در اینکه خود او از کدام یک از این دو تعریف پیروی کرد، رک:

Wilpert, *Zwei arist. Frühschriften* 177 n.9.

۷۲. مابعدالطبیعه، ۱۸-۱۴، ۹۸۷b۱، ۹۹۷b۱. رک: ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۲۲۸ و بعد.

۷۳. برای جنبه‌های دیگر (از جمله جنبه‌ی دینی) پیروی او از آنها، و برخی سؤالات موجود در اندیشه‌ی او که به نظر می‌آید پاسخ‌شان را در مکتب فیثاغورس می‌توان یافت، رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۶۷ و بعد.

شد. فیثاغورس و پیروان او، در اثر هیجان ناشی از کشف بزرگ وی در خصوص ساختار عددی موجود در زیربنای جهان طبیعت، و بر اثر فقدان هرگونه تمایز صریح در میان عناصر مادی و صوری، حقیقت تازه را با این تعبیر بیان کردند که «اشیا عدد هستند». ۷۵ صورت و ماده از همان اول در اندیشه‌ی افلاطون متمایز بودند، و او سپس به تمایز میان جهان آرخه‌های معقول، یعنی صورت‌ها، و جهان محسوس، یعنی طبیعت متحرکی که فقط «روگرفت» آن یا «بهره‌مند از» آن است، دست یافت. گام بعدی برعهده‌ی ارسطو بود که صورت‌ها را به چیزهای متعلق‌شان بازگرداند، بر پایه‌ی این فهم که آنها تفاوت مفهومی دارند؛ به تعبیر خود او «در عالم اندیشه قابل تفکیک‌اند، هر چند نه در واقعیت امر».

درباره‌ی این نظریه که صورت‌ها اعداد هستند، یا نتیجه‌ی اعداداند، اطلاعات ما به اندازه‌ای نیست که بتوانیم آن را با تمام آنچه از محاورات درباره‌ی صورت‌ها آموخته‌ایم پیوند دهیم. اما یک سخن می‌توان گفت. اعداد در مکتب فیثاغورس نه تنها مبنای خطوط، سطوح، اشکال فضایی و اجسام طبیعی، بلکه

← ۷۴. مابعدالطبیعه ۹۸۷ و ۲۰. مقایسه کنید با ۳-۲۰-۱۰۹۰: «اما فیثاغوریان، از آن‌جا که بسیاری از صفات اعداد را ذاتی اجسام مریی یافتند، اشیای واقعی را اعداد - نه اعداد مفارق - پنداشتند: آنها عملاً گفتند اشیای موجود از اعداد تشکیل یافته‌اند.» موضع فیثاغوریان را در ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۴۹ و بعد به تفصیل بررسی کرده‌ام.

۷۵. البته ممکن است، همان‌طور که در ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۶۳ گفته‌ام، این جمله اولین تعبیر از یک حقیقت علمی بزرگ به حساب آید، و ارسطو به ناحق این پرسش تحقیرآمیز را مطرح کرده باشد که چگونه کیفیت‌هایی چون گرم یا سفید را می‌توان عدد دانست. در این صورت، باید آن را حدسی الهامی (و الهام‌بخش) بدانیم، اما نه بیش‌تر از آن. لازم بود که دانش مرحله‌ی صورت و جوهر مادی را طی کند و از سوی دیگر بیرون آید تا پروفیسور دینگل (94) *Dingle (BJPS 1951)* بگوید: «کمیت‌هایی که در معادله‌های ما به چشم می‌خورند عددهایی هستند که در روی درجه‌بندی‌های ابزارهای مان، هنگام استفاده از آنها، مشاهده می‌کنیم. افزایش بسیار بزرگی است که بگوئیم آنها صفت‌های خمیرمایه‌ی مابعدالطبیعی‌ای هستند که ما برای وفق دادن اندیشه‌مان با عادت‌های دوران کودکی ابداع می‌کنیم.»

همچنین مبنای امور مختلف انتزاعی، اخلاقی و غیره: عدالت، عقیده، فرصت، ازدواج و امثال آنها، و همین طور مبنای روح و عقل نیز هستند. افلاطون نیز این گونه می‌اندیشد. این حقیقت را که مثال‌های غیر ریاضی ارسطو از او همگی منحصر در قوای ادراکی هستند بی‌تردید می‌توان بر پایه‌ی آورده شدن آنها در کتاب او درباره‌ی نفس توجیه کرد. او در درباره‌ی نفس ۲۴-۴۰۴b۱۹، ضمن سخن از افلاطون،^{۷۶} و پس از عرضه‌ی تبیینی هندسی از صورت‌ها موجود زنده، می‌گوید:

به عبارتی دیگر، او می‌گوید نوس واحد است، دانش دو است... عددِ سطح [یعنی سه] عقیده است و ادراک حسی عددِ شکل فضایی است.

اینکه کدامین عدد را به کدامین مفهوم نسبت دهند در میان فیثاغوریان محل بحث بوده است (فی‌المثل عدالت را گاهی چهار، یعنی اولین عدد مربع، به عنوان بازنماینده‌ی کیفر یا پاداش، دانسته‌اند، اما گاهی نیز نه، هشت، پنج یا سه خوانده‌اند، ازدواج را سه، پنج،^{۷۷} یا ده گفته‌اند)، و این طرح به طور کلی پایه‌ی

۷۶. عبارت *εν τοις περι φιλοσοφιας* را ناظر بر هر چیزی بدانیم، تصور می‌کنم تردیدی وجود ندارد که ارسطو هنوز از افلاطون سخن می‌گوید، کسی که هم اکنون از تیمایوس او اسم برده است، و نه از کسنوکراتس که ذکری از او به میان نمی‌آورد. برای مباحث موجود در این زمینه نگاه کنید به چرنیس، *ACPA 565ff.*، و گایزر، *I. und Z. 54ff.* چرنیس می‌گوید ارسطو کسنوکراتس را مد نظر دارد. اگر افلاطون مورد نظر باشد، دلیلی وجود ندارد شاگردان او نیز همان سخن را گفته باشند (کرمر، *Plat. u. Hell. Ph. 160 n. 233*).

۷۷. بن جانسون Ben Jonson وقتی در *Masque of Hymen* به شیوه‌ی فیثاغوریان سخن می‌گوید مأخذش را ذکر نمی‌کند:
و سرانجام این پنج نور درخشان ←

خیالی نیرومندی داشته است که می‌توان گفت افلاطون بر آن سر فرود نیاورد. اگر او سرانجام آن را پذیرفته باشد، بی‌تردید پیشنهاد پوچی نیست که بگوییم چنین چیزی نمی‌توانست در آن هنگام که او دست به قلم می‌برد در اندیشه‌اش موجود باشد، آن گونه که درباره‌ی صورت‌ها در فایدون و جمهوری و دیگر محاورات عمل کرد.^{۷۸}

← کمال مراسم را می‌رسانند؛

زیرا پنج عدد ویژه‌ای است

که اتحاد مقدس بر پایه‌ی آن دم از خوشبختی می‌زند

چرا که مقداری است که به دست می‌آید

از حاصل جمع چیزهایی که

اعداد مذکر و مؤنث

می‌خوانیم، و آنها دو و سه هستند.

او می‌توانست این مطالب را از پلورنارخوس، *Qu. Rom. 288d* یا *De E. 388c* برگیرد.

۷۸. ممکن است برخی‌ها مدعی شوند که صورت - عددها را در سه تایی و پنج تایی فایدون ۱۰۴a

ملاحظه کرده‌اند. من خودم چنین احساسی ندارم، اگرچه شاید هیچ استدلال جامعی در نفی

آن نداشته باشم. اگر آنها صورت باشد (که البته محل تردید است؛ رک: ج ۱۴ ترجمه‌ی

فارسی، ص ۲۸۱، همراه با یادداشت ۲۲)، صورت اعداد هستند، مانند *δύοις* در ۱۰۱c۵؛ و

دو و ژل بی‌تردید استدلال کرده است که صورت - عددها چنین نیستند؛ بر این اساس که

مطابق گفته‌ی ارسطو «کسانی که این نظریه (ی صورت‌ها) را مطرح کردند در مورد چیزهایی

که دارای تقدم و تأخر یافتند صورتی فرض نکردند، به همین جهت صورتی برای اعداد

پیشنهاد نکردند» (ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی ۱۹-۱۰۶۹a۱۷؛ دو و ژل. *Philos. 1, 246f.*).

اما این استدلال یقیناً نتیجه‌ی کج‌فهمی است. منظور مطرح کنندگان صورت این بوده است

که هیچ صورت واحدی نمی‌تواند چنین مجموعه‌هایی را یک جا دربر بگیرد. نمی‌توانیم

صورتی برای عدد داشته باشیم زیرا اعداد نسبت به یکدیگر دارای تقدم و تأخر هستند (شما

می‌توانید پنج را بدون هفت داشته باشید، اما نه برعکس)، ولی از این‌جا نمی‌توان نتیجه گرفت

که صورتی برای پنج یا هفت وجود ندارد. این نکته را (که برای من بدیهی می‌نماید) جی. کوک

ویلسون *J. Cook Wilson* در ۱۹۰۴ مطرح کرده است، اما بسیاری از محققان بعدی آن را

نادیده گرفته‌اند. رک: چرنیس، *ACPA 513*.

آیا مابعدالطبیعه‌ی افلاطون توحیدی بود یا ثنوی؟ در ج ۳ ترجمه‌ی فارسی (ص ۱۸۰) این جرأت را به خودم دادم که برخلاف کورنفورد بگویم مکتب فیثاغورس در نهایت دوگانه‌انگار است؛ یعنی هیچ یک از دو اصل اولیه‌ی او، واحد و آپایرون، از آن دیگری و یا از چیزی دیگر برگرفته نمی‌شوند. سپس، به صورتی بسیار مختصر (و شاید غیر دقیق؛ مقایسه کنید با قسمت مربوط به هستی‌شناسی اسپوسیپوس، صص ۲۶۹ و بعد پایین)، گونه‌ای از توحید را به اسپوسیپوس افلاطونی نسبت داده‌ام. آیا می‌توانیم اندیشه‌ی خود افلاطون را از این حیث بررسی کنیم؟ از آنچه تا این جا گفته‌ایم چنین برمی‌آید که او نیز هر دوی واحد و آپایرون (یا زوج نامعین) را اصل نهایی تلقی می‌کرد. اما تیمایوس در این جا متوقف نمی‌شود. البته درست است که آنها و همین‌طور حاصل معقول آنها، یعنی جهان صورت‌ها، پیش از پیدایش زمان و جهان ما وجود داشته‌اند. خدای متعال، یعنی دمیورگ، مجبور بود که برای عمل آفرینش، آپایرون را، در جامه‌ی پذیرنده‌ی صیورت، به عنوان امر موجود در اختیار گیرد. اما این عقل آفریننده نیز از پیش وجود دارد، و او بود که جهان را به وجود آورد. و بهترین صورت ممکن را بر آن بخشید. او برای این منظور نیروی وحدت‌بخش حد را بر پذیرنده‌ی بی‌شکل و غلتان تحمیل کرد، و بدین ترتیب اجسام اولیه را «به وسیله‌ی شکل‌ها و عددها» (۵۳b) سوا کرد. بی‌تردید عقل الهی که توانایی عمل کردن بر روی این دو آرخه را دارد، از مرتبه‌ی مقدم‌تری برخوردار است، و خودش علت واحد و اصلی شمرده می‌شود. پذیرنده یا ماده (ἐκικαγγελιον) و ضرورت در مرتبه‌ی دوم (συναίτια) قرار دارند. صورت‌ها (و مقدم بر آنها عناصرشان) در این طرح اشیا، علت‌ها یا آرخه‌های جهان محسوس هستند، اما اگر مشیت الهی (۳۰b۸-۹) اقتضا نکرده بود که جهانی از روی آنها بیافریند، آنها هرگز چنین نقشی را ایفا نمی‌کردند. آیا واحد در خود خدا بود. وحدت و همخانواده‌های آن - اندازه‌ی درست، تناسب، هماهنگی و تمام مزایای آنها - به طور اتفاقی به وجود نمی‌آیند،

بلکه فقط در آن جا پیدا می‌شوند که عقل در کار باشد. افلاطون نقاط ضعیف زیادی را در آناکساگوراس مشاهده می‌کرد، و هرگز عقل را آپیرون ننامید؛ اما از سخنی که او گفته بود بهره گرفت: «کل اشیا آشفته بودند، سپس عقل آمد و آنها را به نظم آورد.» جمله‌ی عالی ارسطو درباره‌ی کسنوفانس را در حق افلاطون نیز می‌توان گفت: «او که چشم بر کل آسمان دوخته است، می‌گوید واحد وجود دارد، و آن خدا است.»^{۷۹} *NOVY MEV TO EV*. توحید مابعدالطبیعه‌ی متأخر افلاطون در خداباوری او نهفته است.

۷۹. مابعدالطبیعه ۹۸۶b۲۴، و برای افلاطون پیش از این درباره‌ی نفس ۴۰۴b۲۲ را نقل کردیم.

بخش پنجم

پى نوشت بر افلاطون

مطالب بخشی که به اتمام رسید جذابیت خاص خود را دارند، اما شایسته نیست که بحث افلاطون را با آنها به پایان آوریم. شهرت او شاید به عنوان بزرگ‌ترین اندیشمندِ همه‌ی دوران‌ها،^۱ حقیقتاً نه بر پایه‌ی شواهد غیر مستقیم، بلکه بر پایه‌ی آثاری استوار است که، به یاری بختِ کارساز، همه‌ی آنها را در اختیار داریم. برای عطف توجه مجدد به محاورات پیش از رها ساختن افلاطون، به اختصار به تذکر دلایلی می‌پردازیم که باعث شدند آنها را جداگانه تفسیر کنیم، و تفسیر موضوعی را، دست کم بر پایه‌ی موضوعات جدید، کنار بگذاریم. همان‌طور که در آغاز سخن گفتم، هیچ ترتیبی کاملاً مطلوب نیست، و شاید توضیح بیش‌تری برای کسانی لازم باشد که انتظار داشتند این بخش‌ها آراء افلاطون در خصوص سیاست، اخلاق و نظریه‌ی تعلیم و تربیت، و نیز مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی، روانشناسی و دیگر مطالب^۲ او را از جاهای مختلف محاورات

۱. شاید بهتر باشد خوانندگانی که از آهنگ ضد افلاطونی جلد اولِ جامعه‌ی بازی‌پویر آزرده خاطر شده‌اند، بدانند که این فتوا را او در مقاله‌اش درباره‌ی افلاطون در دایرة‌المعارف بین‌المللی علوم اجتماعی صادر کرده است.

۲. یکی از منتقدان این اثر که جلد ۴ (مجلدات ۱۳ تا ۱۵ ترجمه‌ی فارسی) را بیش‌تر شبیه ←

برخواهد گرفت، با یکدیگر جور خواهد کرد و خلاصه‌وار عرضه خواهد داشت؛ نه اینکه بر عهده خوانندگان خواهد گذاشت که این کار را خودشان، با یاری گرفتن از فهرست موضوعی کتاب، انجام دهند.

دوباره به این موضوع نخواهم پرداخت که وقتی استدلال‌ها را از بستر نمایشی گفت و گوها و تقابل شخصیت‌ها برمی‌کنیم، نه تنها شیوایی ادبی آنها را از دست می‌دهیم بلکه از نظر فلسفی نیز خسارت می‌بینیم. (در ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۱۷ و بعد توضیحاتی در این مورد عرضه کرده‌ام.) اما فرض کنید نمونه‌هایی از تعالیم افلاطون را در نظر گرفته‌ایم تا ببینیم چه مقدار می‌توان آنها را به صورت شیوه‌های فلسفی مرسوم تنظیم کرد. روح امری است جاودانی و خویشاوند با امور الهی، و، بر همان اساس، خویشاوند با صورت‌های نامتغیر، یعنی نمونه‌های ازلی اشیا محسوس. به همین دلیل می‌تواند دانش ثابتی داشته باشد، زیرا دانش، به عنوان امری متمایز از حکم متغیر، از آن صورت‌هاست، نه از آن امور محسوس. آیا در این جا می‌توان روانشناسی، مابعدالطبیعه و شناخت شناسی را از یکدیگر جدا کرد؟ فضیلت دانش است. هدف رفتار، اعم از رفتار شخصی و سیاسی، عبارت از کسب فضیلت؛ و این کار مستلزم دانشی است درخصوص ماهیت واقعی آن به مثابه برتری‌ای که ویژه‌ی انسان است، و درخصوص اینکه فضیلت از چه نظر واحد است و از چه نظر کثیر. افلاطون می‌پرسد رابطه‌ی «فضیلت‌ها» با یک چیز، یعنی فضیلت، چیست؟ در این جا، مثل موارد دیگر، لازم است تشخیص یک صورت در چیزهای کثیر و تشخیص

← مجموعه‌ای از تک‌نگاری‌ها می‌دانست تا بخشی از یک تاریخ (رک: ج ۱۶، صص ۷ به بعد)، یادآوری کرد که تسلر برای حل این مشکل، ترکیبی از مطالب را در متن آورده بود و تفسر تحلیلی و ذکر ماخذ را در یادداشت. از سوی دیگر یکی از وعده‌هایی که در آغاز این اثر کرده‌ام این بود که یادداشت‌های آن، اگر چه در سطحی پایین‌تر از تسلر، لکن از جهاتی دیگر، بیش از اندازه طولانی نباشد.

چیزهای کثیر در امر واحد را یاد بگیریم. اهمیت اصلی دانش دیالکتیک از همین جا ناشی می‌شود، یعنی دانش تقسیم از روی جنس و نوع به شیوه‌ای که مطمئن شویم که تقسیم‌های منطقی عرضه شده یا کشف شده از سوی ذهن متناظر است با تفاوت‌هایی که به طور عینی در طبیعت اشیا وجود دارند. بدین ترتیب نظریه‌ی اخلاقی و سیاسی با مابعدالطبیعه و مسایل منطقی تقسیم و تعریف گره می‌خورند («تقسیم کردن بر پایه‌ی مفصل‌های طبیعی»، نه اختراع تقسیم‌های طبقه‌ای غیر واقعی‌ای چون تقسیم به انسان و دیگر حیوانات یا یونانیان و غیر یونانیان).

جهان ما اثر خداست که همان عقل است، این جهان کامل‌ترین جهانی است که می‌توان در ماده تحقق بخشید، بر شالوده‌ی ریاضی‌ای استوار است که حرکت آسمانی و ساختار اجسام طبیعی آن را به یک اندازه تبیین می‌کند؛ و ذهن انسان قادر است، بر پایه‌ی اصل شناخت همجنس از سوی همجنس، به فهم این همه نایل آید؛ ذهن برای این منظور به مطالعه‌ی ریاضیات، نجوم و دیالکتیک می‌پردازد و شباهتی را که با نظم الهی و خالق آن نظم دارد کامل‌تر می‌گرداند؛ ذهن چون خودش دارای عقل است می‌تواند به چنین کاری دست یازد، و به واسطه‌ی همین توانایی است که روح انسان با امور الهی خویشاوند است... بدین ترتیب از راه الهیات، کیهان‌آفرینی، کیهانشناسی و فیزیک ریاضی تا طبیعت روح یا روانشناسی به حلقه‌ی کاملی دست می‌یابیم. به علاوه، جهان خوب است، زیرا نظمی را از خودش نشان می‌دهد که نتیجه‌ی حد، اندازه، هماهنگی و عدد است، و در ورای همه‌ی آنها وحدت قرار دارد، چیزی که به عقیده‌ی افلاطون آرخی نهایی و منبع هرگونه خوبی‌ای شمرده می‌شود، خواه در مقیاس شخصی و فردی در نظر بگیریم، یا در جوامع سیاسی، و یا در سرتاسر کوسموس. دلیل آموختن ریاضیات این است که «زیبایی و خوبی را جست و جو می‌کند» (جمهوری ۵۳۱c). علاوه بر اینها، آموزه‌ی اروس را چگونه

طبقه‌بندی کنیم، آموزه‌ای که این همه در فلسفه‌ی افلاطون اهمیت دارد، و روابط جنسی، طبیعتِ دایمون‌ها، امکان جاودانگی و تشخیص زیبایی در تمام صورت‌هایش را شامل می‌شود، زیبایی‌ای که در اجسام، ارواح، سازمان‌ها، و دانشِ محض به چشم می‌خورد و بالاخره زیبایی متعالی خود صورت که نه بر چشم تن بلکه بر چشم روح آشکار می‌شود؟

ممکن است بگویند باز هم این سؤال مطرح است که چرا نباید دست به طبقه‌بندی بزنیم، اما طبقه‌بندی‌ای که دارای چارچوب افلاطون باشد، نه چارچوبی که از آن خود ماست؟ چطور بود اگر فصل‌هایی را نه تحت عنوان مابعدالطبیعه یا منطق، بلکه به نام‌های اروس، صور، دیالکتیک و غیره می‌آوردیم؟ تردیدی نیست که این طرح عملی‌تر بود، اما چون محاورات به روشنی نشان می‌دهند که این مفاهیم در اندیشه‌ی افلاطون جدا از یکدیگر نبودند، معقول‌تر همین بود که از این کار نیز دست نگه داریم. افلاطون، بر اثر ذهنیتی که از سقراط به ارث برده بود، فلسفه را دارای یک هدف می‌دانست، هر چند که همین جستار او را به محلی بسیار فراتر از جایگاه استاد دوران جوانیش رهنمون شد: کشف ماهیت و شرایط خوبی. فرق میان افلاطون و شاگرد بزرگ او ارسطو در همین جا نهفته است. برای ارسطو که بر پایه‌ی این فرض پیش می‌رفت که «همه‌ی انسان به اقتضای طبیعت‌شان خواهانِ دانش هستند»، «پرسش جاودانی» این نبود که «خوبی چیست؟»، بلکه او با این پرسش روبه‌رو بود که «واقعیت در کجا قرار دارد؟»^۳ اما همان‌طور که جست و جوی خوبی موجب شد که افلاطون به بررسی کل مفهوم وجود پردازد، ارسطو نیز نتوانست از چارچوب تربیت پیشین‌اش، مبنی بر لزوم غایت‌شناسانه بودن تبیین وجود بیرون آید.

۳. مابعدالطبیعه، آغاز کتاب و ۴-۱۰۲۸b۲.

بخش ششم

اصحاب افلاطون

پیش از این (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی، صص ۴۴-۵۲) مطالبی درباره‌ی ماهیت کلی، سازمان و گرایش‌های آکادمی آوردیم. آکادمی انجمنی بوده است متشکل از ریاضیدانان و فیلسوفان، شبیه آنچه که توصیف‌اش در کتاب هفتم جمهوری آمده است؛ مسن‌ترین آنها بیش از دیگران دوره‌های طولانی‌ای را در مباحث نظری صلح‌آمیز طی کرده است اما همگی حاضرند در صورت ضرورت در میان جامعه قدم نهند و فواید یافته‌های عقلانی و (دست کم به طور آرمانی) تجربه‌ی علمی پیشین‌شان (۵۳۹e-۴۰a) را به سیاستمداران و قانونگذاران عرضه کنند. این مؤسسه فقط آموزش‌دهنده‌ی متشکل از استادان و دانشجویان نبود، هر چند از جمله وظایف آن اجرای آموزش‌های مقدماتی لازم در ریاضیات و موضوعات وابسته به آن محسوب می‌شد، بلکه همچنین مجمعی بود که حقیقت پژوهشان هم‌تراز در آن به تحقیق می‌پرداختند، هر کسی در پی‌گیری شیوه‌ی ویژه‌ی خویش آزاد بود و از نتایجی که بر اثر شیوه‌ی اندیشه‌ی خاص خویش به دست آورده بود دفاع می‌کرد. ارسطو توضیح می‌دهد که در درون آکادمی آموزه‌ی واحدی وجود نداشته است، و چنین نبوده است که یک شیوه را

صحیح بدانند، بلکه انواع گوناگونی از دیدگاه‌ها، از جمله دیدگاه خود او، در آن جا مطرح بوده است. درباره‌ی خود افلاطون چنین می‌توان گفت که او فقط می‌خواست راهنمایی کلی‌ای به عمل آورد، برخورد آزادانه‌ی اندیشه‌ها را تحریک کند و به آنها یاری رساند، برخوردی که مشعل حقیقت فقط به وسیله‌ی آن می‌توانست فروزان گردد. در این فصل خلاصه‌ی کوتاهی از اطلاعات مربوط به دیگر اعضای مشهور آکادمی و نحوه‌ی پژوهش و معتقدات آنها را می‌آوریم؛ تا بدین طریق خودمان را برای پرداختن به ارسطو آماده سازیم، یگانه کسی که مجموعه‌ای از آثار خود او به دست ما رسیده است، و یگانه کسی که حدود سیزده سال پس از مرگ افلاطون مدرسه‌ی خودش را تأسیس کرد تا برداشت متفاوت خویش از فلسفه و علم را تکامل بخشد و منتشر سازد. این بخش ممکن است به مجموعه‌ای از مقالات دایرةالمعارفی شباهت پیدا کند و ملال خواننده را در پی آورد؛ اما اگر از حیث آموزندگی نیز چنین شباهتی در میان آنها بوده باشد، به هدف خویش رسیده‌ایم.^۱

۱. دیوگنس لائرتیوس ۳، ۴۶ گزیده‌ای از شاگردان افلاطون را آورده است، و فهرستی از آنها را، همراه با حواشی و مآخذ، می‌توان در تسلر، ۲، ۱، ۴-۹۸۲ (۹۸۲ یادداشت ۱) ملاحظه کرد. اگر، چنانکه برخی منابع حکایت می‌کنند، دو زن، آکسیوثیای فیلسوفی *Axiothea of Phlius* و لاسثنیای مانتینیایی *Lasthenia of Mantinea*، در زمره‌ی آنها بوده باشد، این وضع با آنچه در جمهوری و قوانین در خصوص شایستگی زنان برای اداره‌ی سیاسی و خدمت نظامی آمده است، سازگار خواهد بود. (این گزارش را تا دیکایارخوس، شاگرد ارسطو، می‌توان تعقیب کرد.)

۱

اُودوکسوس

اُودوکسوس «ریاضیدان» بیش‌تر به دلیل دستاوردهای ریاضی و نجومی‌اش مشهور بوده است تا به عنوان یک فیلسوف؛ و امروزه نیز از همین حیث مورد توجه است. دیوگنس لائرتیوس می‌گوید او در طب نیز دست داشت و آن را از فیلیستیون Philistion آموخته بود، اما اثر طبی‌ای از او نمی‌شناسیم. او همچنین اثر جغرافیایی‌ای را دست‌کم در هفت کتاب نوشته است.^۲

زندگی. او اهل کنیداس Cnidas در جنوب غربی آسیای صغیر بود. به آسانی نمی‌توان رخدادهای زندگی او را به طور یقینی به نظم آورد.^۳ تاریخ زندگی او را معمولاً حدود ۴۰۸-۳۵۶ تعیین کرده‌اند (او در ۵۲ سالگی وفات کرد، دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۹۰)، اما بررسی‌های مجدد شواهد در دوره‌های اخیر (باز هم

۲. قطعات باقی‌مانده از اُودوکسوس را اف. لاسر F. Lasserre گرد آورده است (۱۹۶۶). شاید لازم باشد که به کار برندگان این کمک کارآمد با بررسی بسیار منتقدانه‌ی تومر Toomer در 1968 آشنا باشند.

۳. برای ملاحظه‌ی شواهد می‌توان به بررسی دقیق میرلان در ضمیمه‌اش بر 98-104 *and Arist. Studies in Epic*، تحت عنوان «زندگی اُودوکسوس»، ارجاع داد.

تقریباً) ۳۴۳-۳۹۵ یا حتی ۳۳۷ را تأیید می‌کند.^۴ در این صورت او بیش‌تر از افلاطون زندگی کرد، حقیقتی که در مباحثات مربوط به تعیین تاریخ تیمایوس نقش خودش را ایفا کرده است. آوازه‌ی «سقراطیان» او را در بیست و سه سالگی از زادگاهش کنیدوس به آتن کشید، اما او فقط دو ماه در آتن ماند. پس از بازگشت به خانه‌اش راه مصر را درپیش گرفت و شانزده ماه در آن‌جا مقیم شد، از آن‌جا به کوزیکوس Cyzicus رفت و به عنوان یک آموزگار مشغول کار شد،^۵ و پس از ملاقات با مائوسولوس Mausolus مستبد هالیکارناسوس، سرانجام به آتن بازگشت، و بسیاری از شاگردانش را نیز با خودش آورد. مردم کنیدوس او را محترم داشتند و از او خواستند که قوانین آنها را به رشته‌ی تحریر آورد.

این گزارش ناچیز را عمدتاً از دیوگنس لائرتیوس (۸، ۸-۸۶) (برگرفته‌ام؛ همچنین از گزارش او برمی‌آید که اثوکلیدس رابطه‌ی نزدیکی با افلاطون داشته است. واقعیت امر این است که او را معمولاً دوست یا معاشر افلاطون می‌خواندند، اگرچه دیوگنس به حق نام او را در زمره‌ی شاگردان افلاطون نیاورده است.^۶ او نیز مانند دیگر ریاضیدانان برجسته، پیش از ورود به آکادمی تبحر لازم را به دست آورده بود و همچون یک هم‌قطار با افلاطون سخن می‌گفت و رهبر مکتب ویژه‌ی خویش به شمار می‌رفت. او هندسه را از آرخوتاس آموخته بود، و خود نیز در اواخر عمر از فیثاغوریان شمرده می‌شد.^۷ بنابراین محل تردید است

4. Merlan, *o.c.* 100 with *reff.* in n.23.

۵. *σοφιστευων*، دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۸۷.

۶. دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۴۶. استرابون (۱۴، ۱۵، ص ۹۱۵ ماینکه) او را *πλατωνος εταιρων* *των* تلقی کرده، و پلوتارخوس (*adv. Col.* 1126d) او را نیز مانند ارسطو *συνηθεις* *πλατωνος* خوانده است. برای ارجاعات بیش‌تر رک: راس، *Arist. Metaph.* 1, 198، و درباره‌ی روابط افلاطون با اثودوکسوس به فریدلندر، *Pl.* 1, 353 n. 15.

۷. دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۸۶، ایامبلیخوس، *in Nicom. Arithm.*، ص ۱۷۱۰ پیستلی. تصریح نشده است که او در چه تاریخی تحت تعلیم آرخوتاس بوده است. حتی اگر سخن آیلیان ←

که او اعضای آکادمی بوده باشد، اگرچه مرلان، مانند بسیاری از محققان، با اطمینان می‌گوید وقتی افلاطون برای اولین بار به سیسیل رفت، ائودوکسوس را به عنوان رییس موقت آکادمی برگزید. این عقیده مبتنی است بر جمله‌ای در یکی از زندگی‌نامه‌های متأخر ارسطو، مبنی بر اینکه او در «دوره‌ی ائودوکسوس» به آکادمی پیوست. این عبارت همان است که برای تعیین تاریخ رخدادها از روی نام آرخون آن سال به کار می‌رود، و شاید اطلاعات نویسنده بیش‌تر از این نبوده است که ورود ارسطو به آکادمی مصادف بوده است با حضور ائودوکسوس در آتن.^۸

ریاضیات. بزرگ‌ترین آوازه‌ی ائودوکسوس در همین موضوع نهفته است، و این سخن‌ای. فرانک E. Frank را می‌توان درست دانست که آنچه ما معمولاً ریاضیات فیثاغوری می‌نامیم در اصل اثر آرخوتاس، تثابتتوس و ائودوکسوس بوده است. مسئله‌ی گنگ‌ها، یا مقادیر سنجش ناپذیر، که در فلسفه‌ی حساب

← Aelian درست باشد که او همراه افلاطون، یعنی در دومین دیدار او (که مرلان به قبول آن تمایل داشت، همان، ۱۰۰ یادداشت ۱۶)، به سیسیل رفت، به نظر می‌آید که برای تلمذ او تاحدودی دیر شده باشد. تئون اسمورنایی. Theo of Smyrn. از «پیروان ائودوکسوس و آرخوتاس»، همراه یکدیگر، در ارتباط با این عقیده اسم می‌برد که میان نت‌های هماهنگ نسبت عددی وجود دارد و نیز این عقیده که پرتاب بر سرعت بستگی دارد. رک: ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۴۳.

8. *επι Ευδοξου, Vita Marc.* p. 429 Rose, 99 Düring (Largely restored from *tempore Eudoxi in the V. Latina*). See Merlan, *o.c.* 99 with n. 14; but also Jaeger, *Arist.* 16 n.2, not mentioned by M. Düring: *Ar. in Anc. Biog. Trad.* 159f. and Fredländer, *Pl.* 1, 353 n. 15.

خود مرلان می‌گوید ائودوکسوس در آن زمان ۲۸ سال داشت، و در همان سال به آتن آمده بود. در آن صورت او به نظر افلاطون حتی بر آموزش دانش دیالکتیک نیز تاحدودی جوان‌تر می‌آمد، تا چه رسد به ریاست انجمنی از فیلسوفان دیالکتیکی.

فیثاغوریان پیشین چنان سروصدایی راه انداخت و به نظر افلاطون بسیار مهم آمد،^۹ از راه نظریه‌ی تناسب حل شد، نظریه‌ای که ائودوکسوس مطرح ساخت، یا دست کم کامل کرد، و در کتاب پنجم اصول اقلیدس به ثبت رسید.^{۱۰} دومین دست‌آورد او عبارت بود از بی‌نهایت کوچک‌ها، یا روش اشباع؛ نظریه‌ای که امروزه آن را پیش‌درآمدی بر حساب بی‌نهایت کوچک‌های جدید (حساب جامعه و فاصله) می‌خوانند. این نظریه از نظر تاریخی بر مفهوم بی‌نهایت کوچکِ آناکساگوراس بازمی‌گردد و به انکارِ اصالت ماده‌ی دموکریتوس همراه با اتم‌های آن که نه تقسیم فیزیکی می‌پذیرند و نه تقسیم هندسی؛ مکتبی که «ریاضیات محض را در حوزه‌ی حساب محصور ساخت و هندسه را به قلمرو فیزیک احاله داد».^{۱۱} دموکریتوس در زمان خویش بر ضد وحدت‌گرایی الیایی، به ویژه وابستگی پارادوکس‌های زنون بر مفهوم تقسیم‌پذیری بی‌نهایت، واکنش

۹. مقایسه کنید با ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۵۴، یادداشت ۱۲۰، و ص ۵۷ بالا.

۱۰. سند این مدعا عبارت است از حاشیه‌ای بر اصل پنجم اقلیدس، لاسر D ۳۱، ص ۲۲. درباره‌ی اندازه‌ی اقتباس اقلیدس از ائودوکسوس رک: هولچ در *RE VI, 953*. من تبیین فرانک (226 *P. u. sog. Pyth.*) از این نظریه را برگرفته‌ام: «نسبت میانی» یعنی «میانگین هندسی ۱ و ۲ است. به وسیله‌ی این به اصطلاح تناسب هندسی، می‌توان میان کمیت اصم ۲ و کل اعداد (۱ و ۲) رابطه‌ی ریاضی دقیقی برقرار کرد... به این علت آن را «هندسی» می‌نامند که نسبت میانی‌اش (۲) را به وسیله‌ی ساختار هندسی می‌توان به طور دقیق نشان داد یا کشف کرد، اما نه به صورت حسابی، یعنی از طریق عدد گویا، و نه به صورت هارمونیک، یعنی از راه ردیف طولی نِت هماهنگ. بدین ترتیب، رابطه‌ی میان کمیت‌ها به وسیله‌ی مفهوم تناسب، سنجش‌پذیر می‌گردند، اعم از اینکه گویا باشند یا گنگ.» همچنین مقایسه کنید با هیت، 191 *Aristarchus*، و برای مباحث مربوط به سهم ائودوکسوس در نظریه‌ی نسب به مآخذ شوفیلد در *Mus. Helv. 1973, p. 5, n.19*.

۱۱. فرانک، همان، ۵۶؛ او نجات دادن ریاضیات از این مخمصه را دلیلی می‌داند بر اهمیت زیادی که افلاطون به مفهوم تناسب هندسی یا «برابری هندسی» می‌دهد (فی‌المثل، گرگیاس، ۵۰۸a۶).

نشان داد. ائودوکسوس همین سخن را به صورت پیشرفته‌تری به عنوان یک مفهوم هندسی و به مثابه راه حلی برای مسئله‌ی تربیع دایره مطرح کرد.^{۱۲} همچنین آرخیمدس Archimedes می‌گوید ائودوکسوس چیزی را مستدل ساخت که دموکریتوس کشف کرده بود اما دلیلی بر آن اقامه نکرده بود: یعنی اینکه مخروط یک سوم حجم استوانه را دارد، و هرم یک سوم حجم منشور را، مشروط بر اینکه قاعده‌ی آنها یکسان و ارتفاع‌شان برابر باشد.

پلورتارخوس در ضمن داستانی می‌گوید ائودوکسوس و شاگرد او منایخموس Menaechmus، و آرختاس، با کوشش برای حل مسایل قابل اندازه‌گیری از قبیل مضاعف کردن مکعب با ادوات مکانیکی به جای عمل کردن بر پایه‌ی عقل تنها، اسباب زحمت افلاطون را فراهم آوردند.^{۱۳} آنها، به بیان او، با بازگرداندن هندسه به جهان محسوس، به جای تصعید آن به سوی جهان ازلی و غیر جسمانی، موجبات تباهی این علم را فراهم آوردند. البته این داستان دقیقاً (شاید به طور تردید انگیزی دقیقاً) با نظریه‌ی تعلیم و تربیتی که افلاطون در مورد

۱۲. آرخیمدس (۲، ۲۹۴ هابیرگ) در توصیف آن می‌گوید «پیدا کردن شکلی راست گوشه که برابر با دایره‌ای مورد نظر و طول خط آن دایره باشد». درباره‌ی راه حل ائودوکسوس رک: هیث، 96f. *Maths. in Arist.* ائودوکسوس و هیچ کس دیگری نتوانستند این مسئله را حل کنند، اما روش «بزرگ و پر ثمر» او راه را برای پیشرفت‌های بیش‌تر هموار ساخت، زیرا نشان داد که برای این منظور کافی است اثبات کنیم که مجموع قسمت‌های کوچکی را که در میان اضلاع یک چند ضلعی ترسیم شده و محیط دایره باقی می‌مانند می‌توان کم‌تر از سطح معینی درآورد.

13. *Plut. Qu. conv.* 718e-f and *Marcellus* ch. 14.

قطعه شعری که ائوتوکیوس Eutocius در تفسیرش بر آرخیمدس نقل می‌کند (۳، ۱۱۲ هابیب، چهار خط آخر در دیلز - کرانتس، ۱، ۴۲۷)، که پایان بخش آن هشدار است بر کسانی که مکعب را مضاعف خواهند کرد تا از «استوانه‌های زشت آرختاس» برکنار بمانند «یعنی سه قسمتی که منایخموس با بخش مکعب شکل و اشکال محنی الخط ائودوکسوس به دست آورد»، به نظر می‌آید که فقط دلایل تجربی‌ای را در برابر دیگران مطرح می‌سازد.

پاسداران در کتاب هفتم جمهوری (۵۲۱c و بعد) مطرح می‌کند سازگار است، به ویژه با ۵۲۶e: هندسه فقط در صورتی سودمند خواهد بود که ما را به تأمل در واقعیت سوق دهد تا پرداختن به قلمرو تغییر. ^{۱۴} به خوبی می‌توان فهمید که هر روشی که فقط رهیافتی مُجانبی؟ به سوی حقیقت را در پی گیرد به عقیده‌ی افلاطون کشتی تحقیق ما را در ساحل‌های اصالت تجربه و جهان محسوس به گل خواهد نشانید. از سوی دیگر، دیوگنس پرتو نسبتاً متفاوتی بر موضوع می‌افکند، آنگاه که جنبه‌ی دیگر قضیه را مطرح می‌سازد و می‌گوید آرخوتاس اولین کسی بود که شیوه‌های مکانیکی را با اطلاق اصول ریاضی بر آنها به نظم آورد. ^{۱۵}

ستاره‌شناسی. می‌گویند نظام حرکت‌های نجومی ائودوکسوس - که خلاصه‌ای از آن را به قلم خود ارسطو در دست داریم - ^{۱۶} پاسخی را به مسئله‌ای عرضه کرده

۱۴. من، به طور کاملاً تصادفی، درست از سخنی پیروی کرده‌ام که پوپر در (p. 314 n. 4) *Logic of Scientific Discovery* از آینشتاین نقل کرده است: «گزاره‌های هندسی تا آنجا که درباره‌ی واقعیت سخن می‌گویند، یقینی نیستند، و تا آنجا که یقینی هستند درباره‌ی واقعیت سخن نمی‌گویند.» اگر بگوییم عقیده‌ی افلاطون درست عکس این سخن بوده است، به لبّ مابعدالطبیعه‌ی او نزدیک خواهیم شد.

15. D.L. 8.83 *τα μηχανικα ταις μαθηματικαις προσχωμενος αρχαις μεθωδευσε.* (برای فعل جمله، مقایسه کنید با دیودوروس سیکولوس ۱، ۸۱، ۲، درباره‌ی اشتقاق هندسه‌ی مصری از اندازه‌گیری عملی زمین: *την αληθειαν εκ της εμπειριας μεθοδευσαντος*: *γεωμετρον*) اما دیوگنس اضافه می‌کند که آرخوتاس «حرکت مکانیکی را در ساختار هندسی وارد کرد»، آنگاه که سعی کرد با برش یک نیم استوانه دو واسطه هندسی را پیدا کند تا مکعب را مضاعف گرداند. برای برهان کامل آن به گونه‌ای که ائوتوکیوس Eutocius عرضه کرده است، و نیز برای تبیین جدیدی از آن نگاه کنید به دیلز - کرانتس ۱، ۲۲۵-۷.

۱۶. مابعدالطبیعه، کتاب لامبدا، فصل ۸. مأخذ دیگر ما عبارت است از سیمپلیکیوس، درباره‌ی آسمان، ۴۹۲، ۳۱ و بعد، هایبرگ، که به اثر خود ائودوکسوس *Περί ταχων* (سیمپلیکیوس) ←

است که افلاطون برای ستاره‌شناسان زمان خودش مطرح کرد. البته افلاطون به مثابه یک اصل موضوع قبول داشت که ستارگان و سیارات («خدایان» نجومی) به صورت دورانی کامل حرکت می‌کنند؛ این عقیده‌ی او مبانی فلسفه و دینی‌ای داشت که تیمایوس از آن پرده برمی‌دارد، مبانی‌ای که حتی برای کپلر Kepler جوان در اواخر قرن شانزدهم میلادی هنوز دارای اهمیت بود. بنابراین مسئله‌ی مورد نظر عبارت بود از اثبات اینکه «بر پایه‌ی کدامین فرض‌ها می‌توان پدیدارهای مربوط به سیارات [از جمله، طبق رسم آن زمان، خورشید و ماه] را به وسیله‌ی حرکت دوری یکسان و منظمی توجیه کرد». ۱۷ پاسخ ائودوکسوس این فرض بود که خورشید، ماه، و هر کدام از سیارات بر محیط درونی‌ترین فلک از دسته‌ای از افلاک قرار دارند که زمین عاری از حرکت مرکز مشترک آن‌هاست. هر فلکی علاوه بر اینکه دور محور خودش می‌چرخد، به واسطه‌ی چرخش فلک بیرونی‌تری نیز حرکت می‌کند، فلکی که در مداری دیگر و با سرعتی متفاوت حرکت می‌کند. به عقیده‌ی او، انحراف‌های ظاهری یک سیاره‌ی مریخی از حرکت دوری یکسان را می‌توان به مثابه نتیجه‌ی چنین حرکت‌های مرکبی تفسیر کرد، مشروط بر اینکه برای هر کدام از خورشید و ماه سه فلک در نظر بگیریم و برای هر کدام از پنج سیاره‌ی دیگر چهار فلک. البته ستارگان ثابت، چون حتی حرکت ظاهری‌شان نیز یکسان است، فقط به یک فلک نیاز دارند؛ و بدین ترتیب در جمع ۲۷ فلک خواهیم داشت. ۱۸

← (۱۲، ۲۹۴). باز می‌گردد

۱۷. سیمپلیکیوس، آسمان، ۴ و ۴۹۳-۳۱ و ۴۹۲ و ۲۴-۲۱ و ۴۸۸. درباره‌ی این فقره رک: ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۳۱، یادداشت ۷۷.

۱۸. برای گزارش مفصل‌تر نگاه کنید به:

Dreyer, *Planetary Systems* ch. IV and Heath, *Aristarchus* 194ff.

هر دو کتاب به اعتراف مؤلفان‌شان متکی هستند بر اثر پیشقدم شیاپارلی Schiaparelli؛ و هر سه گزارش را دیکس Dicks، به منظور برخی نقادی‌ها، در فصلی مربوط به ستاره‌شناسی ←

کالیپوس Callippus، معاصر جوان‌تر ائودوکسوس و همکار نزدیک ارسطو، این نظام را با افزودن دو فلک برای هر کدام از خورشید و ماه و یک فلک برای هر یک از سیارات، به استثنای مشتری و زحل، اصلاح کرد؛ اما خود ارسطو اصلاحات بنیادی‌تری در آن ایجاد کرد. به عقیده‌ی او لازم است در بین هر دسته از فلک‌هایی که حرکت‌های جسم آسمانی‌ای را اداره می‌کنند، دسته‌ی دیگری نیز فرض کنیم که یک فلک کم‌تر دارد، تا اثر حرکت‌های هر سیاره را بر روی حرکت‌های سیاره‌ی بعدی که در زیر آن قرار دارد خنثا کنند و بدین ترتیب همه‌ی آنها به استثنای بیرونی‌ترین‌شان را قادر سازند تا حرکت‌های ویژه‌شان را، به استقلال از حرکت‌هایی که در بالای آنهاست، در پیش گیرند. تبیین مرسوم در تفاوت^{۱۹} میان این دو بدین قرار است که ائودوکسوس مسئله را فقط از جنبه‌ی نظری، یعنی صرفاً در قالب هندسی، نگریسته است. «کلّ نظام او فرضیه‌ی هندسی محض، یا دسته‌ای از ساخت‌های نظری بود که برای نشان دادن راه‌های ظاهری سیارات و قابل شمارش ساختن آنها محاسبه شده بود» (هیث، آریستارخوس، ۱۶۹). او هرگز فلک‌هایی را که یک سیاره را حرکت می‌دهند با فلک‌های حرکت‌دهنده‌ی سیاره‌ی دیگر مرتبط نساخت. اما ارسطو مسئله را از دیدگاه جوهر عنصری، یعنی آئیر، مورد توجه قرار داد، جوهری که به عقیده‌ی او اجسام آسمانی و افلاک آنها از آن ترکیب یافته‌اند. او «نظریه‌ی کاملاً انتزاعی و

← ائودوکسوس، در *Early Gk Astronomy* 176-88 آورده است. رک: Dreyer 89 n.3.

۱۹. به آسانی می‌توان برشمار کسانی (هیث، کلاگت؟، جی. ای. آر. لوید) که در مقاله‌ی رایت (مذکور در یادداشت بعد) آمده است، نمونه‌های دیگری اضافه کرد، فی‌المثل:

Karpp, *Eudoxus* 47 and 48, Popper, *Conj. and Ref.* 99 n.6.

اما در پیر برخوردار محتاطانه‌تری داشته است: «به طور قطع معلوم نیست که آیا او افلاک را فقط به عنوان وسایلی برای نشان دادن حرکت‌های سیارات، و محاسبه‌پذیر ساختن آنها از آن طریق قبول کرده است، یا واقعاً به وجود فیزیکی تمامی افلاک عقیده داشته است» (1906, 91).
(*Plan. Systems*,

هندسی را به صورت یک نظام میکانیکی افلاک درآورد، یعنی پوسته‌های فلکی که عملاً با یکدیگر مماس هستند» (همان، ۲۱۷). بنابراین ائودوکسوس را می‌توان نمونه‌ی مهمی برای ستاره‌شناسانی دانست که مومنانه از دستور جمهوری تبعیت می‌کنند، یعنی در مورد ستارگان همان رفتاری را در پیش می‌گیرند که هندسه‌دانان با شکل‌های‌شان عمل می‌کنند؛ آنها شکل‌ها را فقط خطوط مریی‌ای نمی‌دانند که به وسیله‌ی مداد بر روی کاغذ ترسیم شده‌اند، بلکه کمک‌های محسوسی می‌دانند برای امر معقول، یعنی حقیقت ریاضی.^{۲۰} پیش از این (ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۶۸، یادداشت ۸ (ب)) تذکر داده‌ام که افلاطون نمی‌خواست بدین طریق اهل تحقیق را از مشاهده‌ی حسی دل‌سرد گرداند، مشاهده‌ای که به اندازه‌ی تصویرهای ترسیمی هندسه‌دانان، پایه‌ی اجتناب‌ناپذیری برای مطالب ریاضی فراهم می‌سازد؛ و ائودوکسوس، چنانکه از روش‌های او در ریاضیات باید استنباط بکنیم، از این جنبه‌ی ستاره‌شناسی غفلت نورزید.

او از رصدخانه‌ای در مصر استفاده کرد و یکی را در کنیدوس تأسیس کرد،^{۲۱} و نقل می‌کنند که آلات متعددی را به کار می‌گرفت، اگرچه ماهیت دقیق و مرتبه‌ی تکاملی آنها در آن زمان را امروزه نمی‌توان معین کرد، کیکرون (سیسرون) گره‌ای را توصیف می‌کند که او ساخته بود؛ و ویتروویوس Vitruvius چیزی را به نسبت می‌دهد که آراخنه (معنی لغوی: «تار عنکبوت») نام داشت؛ او

۲۰. جمهوری، ۵۳۰a-c، ج ۱۵ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۶۸. این عقیده‌ی رایج در فرق میان نظام‌های ائودوکسوس و ارسطو (که دیکس در ۱۹۷۰، در *Gk Astronomy* 259 n. 351، *Early* هنوز هم از آن طرفداری می‌کند) را اخیراً ال. رایت در مقاله‌ی «ستاره‌شناسی ائودوکسوس: ریاضیات یا فیزیک؟»، در *Studies in Hist. and Phil. of Sci.* 1973 مورد مناقشه قرار داده است.

۲۱. استرابون، ۲، ۱۴، ص ۱۶۰ ماینکه و ۱۷، ۳۰، ص ۱۱۲۵.

می‌گوید این تار نوعی هارولوگیا بود.^{۲۲}

هستی‌شناسی: اثودوکسوس و صورت‌ها. ارسطو، در کتاب مابعدالطبیعه، با ناخرسندی می‌گوید صورت‌ها چون متعالی هستند نمی‌توانند هیچ سهمی در هستی چیزهای محسوس و در شناخت ما از آنها داشته باشند. سپس می‌گوید (1079b18 = 991a14) اگر آنها در محسوسات بودند، می‌توانستیم نام علت را بر آنها بگذاریم، به همان صورت که سفید با آمیخته شدن با چیز سفید، موجب سفید بودن آن می‌شود.^{۲۳} اما این تبیین نیز که ابتدا از سوی آناکساگوراس و سپس به وسیله‌ی اثودوکسوس در هنگام درماندگی‌اش و معدودی دیگر از اندیشمندان مطرح شد، بسیار آسیب‌پذیر است؛ به آسانی می‌توان تالی‌های ناممکن زیادی را بر ضد آن گرد آورد.

ارسطو در این جا تصریح نمی‌کند که این اعتراضات چیستند، اما مفسر او اسکندر ده انتقاد برمی‌شمارد که از کتاب مفقود ارسطو، درباره‌ی صورت‌ها برگرفته است.^{۲۴} برخی از آنها شبیه اعتراضاتی است که افلاطون در پارمینیدس بر

22. Cic. *De rep.* 1.22 (cf. Dicks, *Early Gk Astronomy* 248 n. 252), Vitruvius, *De architect.* 9.9.1.

درباره‌ی آراخنه (که او عنکبوت می‌نامد) رک: دیکس، همان، ۲۵۷ یادداشت ۳۵۵. هولچ (938 RE VI, 744, II, 367). اطلاعات بیشتر در (RE, V, 1073-9). (در مورد دیوپتر رک: RE VI, 744, II, 367 آمده است. درباره‌ی کار او بر روی تقویم رک: دیکس، همان، ۱۸۸ و بعد.

۲۳. مقایسه کنید با اسکندر، مابعدالطبیعه، (۱۸) ۹۷ که ترجمه‌ی دقیق آن بدین قرار است: «اثودوکسوس گفت افراد بر اثر ترکیب صورت‌ها در چیزهایی که هستی‌شان وابسته به صورت‌هاست وجود دارند.» عبارت او نامأنوس است، زیرا می‌توان گفت «چیزهایی که هستی‌شان وابسته به صورت‌هاست» خود افراد هستند. دورینگ می‌گوید (253, n.54 Aristoteles) آنها (یا آن، زیرا او τοις را مفرد dasjenigen، نیز ترجمه می‌کند)، اصل بنیادین «Stoffprinzip» هستند، و شاید منظور اثودوکسوس همین بوده است.

24. Alex. in *Met.* 79.3-83.30; Ross, *Arist. Frr.* pp. 122-5. →

ضد صورت‌های خودش مطرح کرده است، به ویژه اعتراض‌هایی که در ۱۳۱a-d آورده است.^{۲۵} لازم نیست مقایسه‌ی ارسطو میان ائودوکسوس و آناکساگوراس را جدی بگیریم، و یا مانند هولچ (RE VI, 948) نتیجه بگیریم که «به اختصار می‌توان گفت، او صورت‌ها را به جای اجسام متشابه آناکساگوراس قرار داد». سخن ارسطو به هیچ وجه بر این عقیده‌ی نامحتمل دلالت نمی‌کند که ائودوکسوس صورت‌ها را جسمانی می‌انگاشت، و تمایل کلی او به سوی خبط تاریخی در ارزیابی اسلاف یونانی‌اش، به ویژه در برخورد با آناکساگوراس شایان توجه خاصی است.

بنابراین، کل اطلاعات ما درخصوص دیدگاه‌های ائودوکسوس در باب صورت‌ها این است که او در مورد رابطه‌ی آنها با جزییات دچار درماندگی گشته بود (*διαπορων*) و سعی کرد برای رهایی از این معضل همه‌ی آنها را حلولی گرداند؛ و ارسطو (به نقل اسکندر) بر او اعتراض کرد که همراه با تعالی صورت‌ها، استقلال، زوال‌ناپذیری و حرکت‌ناپذیری آنها نیز از بین می‌رود - کیفیت‌هایی که بی‌تردید افلاطون در مورد آنها گوی سبقت را از همگان ربوده بود. از سوی دیگر سیاق بحث در مابعدالطبیعه‌ی ارسطو روشن می‌سازد که ائودوکسوس می‌خواست وجود جوهری آنها را حفظ کند. گاهی می‌گویند آموزه‌ی صورت‌های حلولی او شبیه آموزه‌ی خود ارسطو بود (فی‌المثل، راس در

← فهرست انتقادات اسکندر (سیزده مورد، براساسِ دورینگ، همان، ۲۵۳، یادداشت ۵۵) را چرنیس در (ACPA App. VII (525-39) بررسی کرده است، او در اکثر آنها به تفصیل بر علیه استدلال‌های کارپ درخصوص این عقیده‌اش سخن گفته است که برخی از آن انتقادات از آن خود اسکندر هستند نه از Π. ιδεων (در باره‌ی صورت‌ها). همچنین رک:

K. von Fritz, 'Die Ideenlehre des Eudoxus etc.' *Philol.* 1926-7.

۲۵. شوفیلد («ائودوکسوس در پارمنیدس»، *Mus. Helv.* 1973) بخش دوم پارمنیدس ۱۴۹d-۱۵۰e را حمله‌ای بر نظریه‌ی ائودوکسوس مبنی بر حلولی بودن صورت‌ها می‌داند.

مابعدالطبیعه، ج ۱، ۱۹۸)، و بنابراین برخی از همان اعتراض‌ها بر آن وارد است. اما این شباهت بسیار کم‌تر از آن است که آن دو نظریه را یکسان گردانند، و این مطلب احتمالاً در آن هنگام که به خود ارسطو پرداختیم روشن خواهد شد. در عین حال اشارتی نیز در صص ۱۸۵ و بعدِ بالا داشته‌ایم. ائودوکسوس در انصراف از خورسیمیوس («جدایی») مشهورِ صورت‌ها، به طور جدی از نظریه‌ی افلاطون فاصله گرفت. اگر او به اعتراض‌های وارد بر نظریه‌اش توجه نکرد، ظاهراً علت امر این بود که استعدادهای ریاضی و نجومی او بر شوق به پرداختن به فلسفه‌ی نظری فایق آمد، اما اطلاعات بسیار ناچیز ما به ندرت اجازه‌ی داوری را به ما می‌دهد.

اخلاق: لذت به مثابه خوب. سخنان ائودوکسوس در این موضوع را معاصر او ارسطو نقل و شرح کرده است (اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۷۲b۹-۲۸ و ۱۱۰۱b۲۷-۳۴). او معتقد بود که خوب، یعنی متعلقِ همیشگی پژوهش افلاطونی، همان لذت است، اما ارسطو می‌گوید استدلال‌های او به دلیل فضیلت شخصی او مقبول افتادند نه به دلیل قانع کننده بودن خودشان، زیرا او به صورت استثنایی‌ای خویشتن‌دار و پارسامنش (سوفرون) بود. ائودوکسوس برای عقیده‌اش پنج برهان اقامه کرد.

۱- لذت مطلوبِ همگان است. همه‌ی موجودات، اعم از عاقل و غیر عاقل، در پی لذت هستند، و در میان تمام انواع، آنچه برگزیده می‌شود مناسب است و آنچه بیش از دیگر چیزها برگزیده می‌شود بهترین است. پس این حقیقت که همگان در پی لذت هستند نشان می‌دهد که لذت بهترین چیز برای همه است. هر چیزی از خوبِ ویژه، و همین‌طور از نیروبخشی ویژه‌ی آن پرده برمی‌دارد، و آنچه دلخواه همه و سودمند برای همه باشد همان خوب است.

۲- لذت و درد ضد یکدیگراند. درد به خودی خود مورد نفرت همگان

است، بنابراین آنچه ضد آن است بایستی به خودی خود شایستگی مطلوبیت کلی را داشته باشد.

۳- لذت را برای خاطرِ خودش برمی‌گزینند، یعنی به عنوان چیزی که خودش غایت است نه وسیله‌ای برای چیزی دیگر. هیچ کس نمی‌پرسد که «به چه منظوری لذت می‌برد؟» و از این جا معلوم می‌شود که لذت را به خاطر خودش انتخاب می‌کنند.

۴- اگر لذت به هر چیز خوب دیگری، فی‌المثل عملِ عدالت و خویش‌داری، افزوده شود، خوبیِ آن را زیاد می‌کند. بنابراین هیچ چیز دیگری نمی‌تواند خودِ خوب باشد، زیرا فقط آنست که می‌تواند به خودی خود افزوده شود.

۵- لذت را، با وجود اینکه بی‌تردید خوب است، نمی‌ستایند. از این جا معلوم می‌شود که آن و رایِ داراییِ حد ستایش است. مانند خدا و خوب که معیارهای داوری در باب چیزهای دیگر هستند.^{۲۴}

افلاطون نظریه‌ی خوب بودنِ لذت را در جمهوری (۵۰۹a، ۵۰۵c) به شدت انکار می‌کند، و در فیلبوس با دقت بیش‌تری مورد مناقشه قرار می‌دهد. متأسفانه تصریح نشده است که ائودوکسوس چه برداشتی از لذت داشت، یا آن را شامل چه چیزهایی می‌دانست. تمجید ارسطو از شخصیت او، و مثال‌های برگزیده‌ی او در استدلال چهارم، نشان می‌دهد که او پیرو افلاطون بوده است، نه پیرو فیلبوس یا معاصر مسن‌تر خودش آریستیپوس^{۲۷} و پیروان کورنایی او؛ یعنی علاوه بر لذت‌های تن به لذت‌های روح نیز اهمیت داده است (افلاطون، فیلبوس ۳۴c). از آن جا که او بی‌تردید از دیدگاه‌های افلاطون باخبر بوده است،^{۲۸} شایسته

۲۶. استدلال‌های اول تا چهارم از فقره‌ی کتاب دهم برگرفته شده‌اند، و استدلال پنجم از فقره‌ای در کتاب اول.

۲۷. برای آریستیپوس نگاه کنید به ج ۱۲، صص ۲۳-۳۱۰.

است، به قصد مقایسه، لحظه‌ای بر فیلبوس بازگردیم. افلاطون نیز در اوایل محاوره (۲۰d) می‌گوید از شرایط ضروری خوب این است که هر مخلوقی (παι) باید خواهان آن باشد؛ اما این سخن را به آسانی نمی‌توان با نتیجه‌گیری متعارض او در ۶۷b وفق داد، یعنی اینکه لذت نه می‌تواند خوب باشد و نه به خوب بودن نزدیک‌تر گردد.

نه خیر، هر چند که همه‌ی گاو و خرن و دیگر حیوانات، با پی گرفتن لذت، آن را تأیید کنند. همان‌طور که پیشگویان بر پرندگان اعتماد می‌کنند، توده‌ی مردم عامی نیز با اعتماد بر رفتار حیوانات معتقد می‌شوند که لذت‌ها بیش‌تر از هر چیز دیگری زندگی خوب را تضمین می‌کند. آنها شهوات حیوانات را مورد اعتمادتر از آن چیزی می‌دانند که حاصل بصیرت و استدلال فیلسوفان است.

با توجه به این فقره نمی‌توانیم گرد ناسازگاری را بدین ترتیب از دامن افلاطون برگیریم که مطلوب همگان بودن، شرط کافی‌ای برای خوب بودن نیست، اگرچه از شرایط ضروری آن است. او می‌گوید خوب در زندگی ترکیب یافته از عقل و لذت نهفته است. بر این اساس بی‌تردید غیرممکن خواهد بود که «هر موجودی» خوب را بخواهد، حتی اکثریت انسان‌ها که تربیت فلسفی ندارند نیز چنین تمایلی نخواهند داشت. چنین می‌نماید که ائودوکسوس ناسازگاری دیگری را در

← ۲۸. پرسش پاسخ‌ناپذیر رابطه‌ی دقیق میان ائودوکسوس و فیلبوس - اینکه آیا افلاطون آن را عمدآ در برابر ائودوکسوس تألیف کرده است، یا ائودوکسوس قصد پاسخ دادن به آن را داشته است، و یا اینکه دیدگاه‌های ائودوکسوس باعث شده است که افلاطون دیدگاه خودش را در فیلبوس تعدیل کند - را کارپ در ائودوکسوس ۷-۲۳، با ارجاع به دیدگاه‌های پیشین، به تفصیل بررسی کرده است.

این محاوره آشکار کرده است، محاوره‌ای که به هیچ وجه عاری از ناسازگاری نیست.

افلاطون در فیلبوس اشاره‌ای به استدلال دوم ائودوکسوس نمی‌کند، اگرچه سقراط در ۳۱b می‌گوید خواهند دید که نمی‌توان لذت را جدا از درد مورد بررسی قرار داد. استدلال سوم از این جهت حایز اهمیت است که عقیده‌ی افلاطون را آشکارا نقض می‌کند؛ زیرا افلاطون می‌گفت لذت یک جریان یا پیدایش (گنسیس) است و جریان هرگز نمی‌تواند به خودی خود خوب باشد بلکه فقط وسیله‌ای است برای رسیدن غایتی بالاتر از خودش.^{۲۹} سخن ائودوکسوس در باب لذت همان است که افلاطون و ارسطو در خصوص چیزی که سعادت^{۳۰} نام کرده‌اند ابراز داشته‌اند؛ همان چیزی که به عقیده‌ی آنها هدف زندگی انسان است. بیان افلاطون در باب لذت به طرز تکان دهنده‌ای شبیه بیانی است که افلاطون در میهمانی (۲۰۵a) درباره‌ی سعادت به کار برده است: اگر کسی در پی سعادت باشد، «به هیچ وجه لازم نیست دوباره پرسیم چرا او می‌خواهد سعید باشد؛ به نظر می‌آید که پاسخ کامل است». اما به عقیده‌ی افلاطون، انسان سعید، یعنی «استاد چیزهای خوب»، همان عاشق فلسفی است، نه پیرو لذت. در مورد استدلال چهارم، خود ارسطو، با ذکر نام فیلبوس می‌گوید افلاطون استدلال

۲۹. فیلبوس ۵۳c-۵۵c. رک: ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی صص ۵۶ و بعد. ارسطو نیز در این مورد سخن افلاطون را قبول نداشت (اخلاق نیکوماخوسی، کتاب دهم، فصل ۴).

۳۰. *eudaimonia*. این مورد نیز از جمله موارد فراوانی است که هیچ واژه‌ی انگلیسی‌ای نمی‌تواند مفهوم مورد نظر یونانیان را به طور دقیق برساند. «سعادت happiness» را همه‌ی مترجمان پذیرفته‌اند؛ این واژه شاید بیش از هر معادل دیگری به معنای آن نزدیک‌تر است، اگرچه «خوشبختی good fortune» نیز معنای نزدیکی دارد.

۳۱. به ویژه مقایسه کنید با فیلبوس ۶۱a-d-۶۰، آن‌جا که سقراط می‌گوید چون زندگی ترکیب یافته از لذت و عقل بهتر از زندگی همراه با یکی از آنهاست، هیچ کدام از لذت و عقل به خودی خود نمی‌توانند عالی‌ترین خوب شمرده شوند.

مشابهی را به کار برده است تا خلاف این مدعا را ثابت کند، یعنی مستدل گرداند که خود خوب لذت نیست (اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۷۲b۲۶).

این استدلال [اُئودوکسوس] ظاهراً نشان می‌دهد که لذت یکی از چیزهای خوب است، اما نه خوب‌تر از چیزی دیگر، زیرا هر چیز خوبی وقتی با چیز خوب دیگر همراه گردد خواستنی‌تر از آن هنگامی می‌شود که تنها بود. در واقع با استدلال مشابهی است که افلاطون لذت بودن خوب را انکار می‌کند، زیرا زندگی لذتمند هرگاه با حکمت درآمیزد خواستنی‌تر از آن وقتی می‌شود که بدون آن بود، و اگر زندگی آمیخته بهتر است، پس لذت خوب نیست، زیرا خوب را نمی‌توان، با افزودن چیزی بر آن خواستنی‌تر کرد.

جغرافیا و ژئادشناسی.^{۳۲} اُئودوکسوس علاوه بر علایق ریاضی، نجومی و فلسفی، اثری نیز نوشت که به طور کلی با سنت فلسفی هماهنگ نیست بلکه در سیاق کسانی چون هرودوتوس، هکاتایوس و کتسیاس قرار دارد.^{۳۳} این اثر گزارشی از

۳۲. اف. گیزینگر F. Gisinger رساله‌ای را به این موضوع اختصاص داده است.

'Die Erdbeschreibung des E. von Knidos' (1921).

۳۳. البته انجام چنین کاری را علاوه بر اُئودوکسوس به دموکریتوس نیز نسبت داده‌اند (پاره‌ی ۱۵ دیلز - کرانتس). این گزارش‌ها نوع خاصی را تشکیل می‌دادند، و شامل اطلاعاتی درباره‌ی احوال و عادات و رسوم مردم و درباره‌ی جغرافیا بودند. از این جاست که ارسطو در سیاست ۱۲۶۲a۱۸، در هنگام سخن گفتن از گروه‌هایی که زنان مشترک دارند، می‌گوید با این حال می‌توان خویشاوندی‌ها را از روی شباهت کودکان به مادران‌شان پیدا کرد، «کاری که بنا به گزارش برخی از کسانی که سفرنامه‌هایی تألیف کرده‌اند، عملاً اتفاق می‌افتد». (خود اُئودوکسوس از این کار به عنوان یکی از رسوم Massagetae در آسیا یاد می‌کند (دیوگنس - لائرتیوس ۹، ۸)، اما پیش از وی هرودوتوس ۱، ۲۱۶، از این کار خبر داده بود.) به علاوه در ←

زمین یا سفرنامه‌ای بود دست کم در هفت کتاب از این اثر چند مورد نقل قول، یا تعدادی اطلاعات، در دست داریم که برای نشان دادن آهنگ آن کافی هست؛ چند نمونه از آن را نقل می‌کنم: اثودوکسوس توانسته است از تجربه‌های شخصی فراوانی در مصر سخن بگوید. او می‌گوید درباره‌ی علت طغیان نیل مطالبی از کاهنان مصری آموخته است (پاره‌ی ۲۸۷، و مقایسه کنید با ۲۸۸)،^{۳۴} دسورات متفاوت کاهنان در هلیوپولیس و جاهای دیگر را درخصوص استفاده از شراب توضیح می‌دهد (پاره‌ی ۳۰۰، از کتاب دوم)، درباره‌ی جایگاه تدفین اوزیرس Osiris سخن می‌گوید (پاره‌ی ۲۹۱) و توضیح می‌دهد که چرا مصریان از خوک به عنوان قربانی استفاده نمی‌کنند. او اسطوره‌ی نامائوسی را نیز درباره‌ی آمون Ammon (که یونانیان او را زئوس می‌نامند) نقل می‌کند و تبیین تمثیلی‌ای برای آن عرضه می‌دارد (پاره‌ی ۲۹۹). او همچنین علاقه‌ای به دین ایران زمین نشان داده است، چرا که درباره‌ی اهورامزدا و اهریمن، ارواح خیر و شر، و تاریخ زردشت Zoroaster مطلب نوشته است (پاره‌ی ۳۴۱). به رسم سکاها (اسکوتیان) مبنی بر قربانی کردن بر شمشیری ایستاده به مثابه سمبل خدای جنگ اشاره کرده است (پاره‌ی ۳۰۳)، رسمی که هرودوتوس پیش از وی به تفصیل توصیف کرده است (۴، ۶۲)؛ و در موضوعی دیگر به مسئله‌ی ریشه‌ی فریگی داشتنِ ارمنیان استناد جسته است. پولوبیوس Polybius او را، همطراز با

← خطابه ۱۰۳۶a۳۴ می‌گوید «سفرنامه‌ها برای قانونگذار سودمند هستند، زیرا نوموس‌های ملت‌های بیگانه را از روی آنها می‌توان آموخت.» این عبارت در زمینه‌های دیگر به معنی نقشه است، فی‌المثل هرودوتوس ۴، ۳۶، ۲، ۵، ۴۹، ۵، ارسطو، کائئات جو، ۳۶۲b۱۲ و شاید در ۳۵۰a۱۶. برای نقشه‌ی اسکندر که در منابع ما πεναξ نام کرده‌اند، رک: ۱، ترجمه‌ی فارسی. براساس حاشیه‌ای بر دیونوسودوروس پریگتس 14 (Gisinger, Eudoxus) خود اثودوکسوس یک pinax از قسمت مسکونی زمین ساخت، که کاملاً محتمل است، اگرچه توصیف دموکریتوس به عنوان شاگرد طالس از سوی حاشیه‌پرداز اطمینان بخش نیست.

۳۴. شماره‌های پاره‌ها از آن ویرایش لامبر است.

افوروس Ephorus، مرجعی دانسته است درباره‌ی تأسیس شهرهای یونانی، روابط میان آنها و پدران بنیانگذار آنها (پاره‌ی ۳۲۸).

البته این پاره‌های مختصر از بسترهای اصلی شان برکنده شده‌اند. از برخی موضوعات، اگر ائودوکسوس آنها را به عنوان حقیقت گزارش کرده باشد، برمی‌آید که او به مقدار زیادی زودباورتر از هرودوتوس بوده است. فی‌المثل می‌گوید سنگی در یکی از کوه‌های فریگیه هست که هر کس در طی اسرار هکاته Hecate آن را یافت دیوانه شد (پاره‌ی ۳۳۸)؛ و می‌گوید در تسالی دو چشمه وجود دارد که گوسفندانی را که از آنها آب بخورند به ترتیب سیاه یا سفید می‌گردانند - یا اگر از هر دو آب بخورند دورنگ می‌گردانند. او به نقل پلینی Pliny می‌گفت در جنوب هندوستان مردانی هستند که طول پاهای شان یک ذراع [تقریباً معادل ۴۵-۵۵ سانتی‌متر- م] است، در حالی که زنان آنها چنان کوتاه بودند که «گنجشک پا» نامیده می‌شدند (پاره‌ی ۳۳۸).^{۳۵} در پایان این مقال بهتر است نکاتی چند را متذکر شویم تا تعادل آوازه‌ی ریاضیدان بزرگ به حال اول بازگردد. اولاً، من تعدادی از قطعات سراسر مربوط به اطلاعات جغرافیایی را که جغرافیدان جدی‌اندیش، استرابون، نقل کرده است نیاورده‌ام. ثانیاً، دیکس (Astron. 289) شواهدی می‌آورد تا نشان دهد که او اولین کسی بود که اصول ریاضی را در علم جغرافی به کار گرفت. آخرین نکته این‌که در قرن سوم نیز یک نفر به نام ائودوکسوس رودسی Eudoxus of Rhodes می‌زیسته است که کتابی موسوم به «تواریخ» نوشته است؛ و اگرچه کوشش‌های صورت گرفته برای نسبت دادن سفرنامه به او کاملاً با شکست روبه‌رو شده است،^{۳۶} برخی از موضوعات

۳۵. از نوادر تأسف‌انگیزی است که یک واژه‌ی یونانی، στρούθος، هم به معنای گنجشک است و هم به معنای شترمرغ است، اما تصور می‌کنم در این جا معنای گنجشک مد نظر بوده است. گیزینگر (Eudoxus 20) «گنجشک - پا» را قابل قیاس با کوچکی پای زنان می‌داند. او همچنین این گزارش را «کاملاً معتبر» می‌یابد.

توهمی تر را که فقط به «اِثودوکسوس» منسوب است می‌توان از آنِ رودسی دانست نه از آنِ کنیدوسی. در هر حال توده‌ی مردم از نویسندگانی که در این مایه قلم زده‌اند انتظار داشتند که مطالب فرهنگ عامه را نقل کنند بی‌آنکه همیشه حقیقت آنها را تضمین بکنند. برخی از آنها را مؤلفان از یکدیگر تکرار کرده است. - می‌توان گفت، مطالبِ پیش‌پا افتاده‌ی عُرفِ قوم‌شناسی بوده‌اند. و اِثودوکسوس نیز می‌توانست مانند هرودوتوس بگوید (۷، ۱۵۲، ۳): «کار من این است که آنچه را که مردم می‌گویند نقل کنم، اما نه اینکه ضرورتاً به آن اعتقاد داشته باشم. این سخن را می‌توان در مورد کل کتاب من صادق دانست.»

← ۳۶. فقط کافی است ارجاعات دقیق به «اِثودوکسوس اهل کنیدوس در کتاب اول سفرنامه‌اش» در سکستوس آمپریکوس و آتانیوس و «اِثودوکسوس اهل کنیدوس در کتابِ هفتم سفرنامه‌اش» در آپولونیوس (پاره‌ی ۲۷۸b، ۲۸۴a، ۳۲۳ در ویرایش لاسر) را متذکر شویم. این ارجاعات به ترتیب مربوط هستند به آداب ازدواج مردمِ Massagetae، منشأ فنیقیِ دشنِ قربانی کردنِ بلدرچین بر هراکلس، و جماعتی در لیبی که مانند زنبوران از گل‌ها عسل می‌ساختند، موردی که باز هم معلوم می‌سازد که اِثودوکسوس از هرودوتوس (۴، ۱۹۴) استفاده کرده است. ارجاعات دیگر به «اِثودوکسوس در سفرنامه» را نیز می‌توان معتبر دانست. در مورد اصالتِ آن رک: گیزینگر ۲ و بعد، لاسر ۹-۲۳۷.

می‌گویند اسپوسیپوس تعداد زیادی رساله و انبوهی محاوره از خود به یادگار گذاشته است: دیوگنس (۴، ۴-۵) سی مورد را به عنوان گلچین برمی‌شمارد. مایه‌ی حیرت است که چه می‌شد اگر حتی یکی از این آثار به دست ما می‌رسید. این‌گونه است که ما بر پرتگاه‌هایی از اطلاعات آمیخته با نقادی تکیه کرده‌ایم که دیگران، عمدتاً ارسطو (دست کم در مابعدالطبیعه‌ی او) و شارحان او، نقل کرده‌اند. بی‌تردید او یکی از شخصیت‌های اصلی در مباحثه‌ی آکادمیکی بزرگ در باب صورت‌های افلاطونی بود، یعنی اینکه آیا باید وجود آنها را پذیرفت یا نه، و در صورت منفی بودن پاسخ چه چیزی را باید به جای آنها قرار داد. ارسطو راه حل کاملاً متفاوتی را عرضه داشت و با پاسخ اسپوسیپوس به شدت مخالفت کرد. تا آن‌جا که به افلاطون مربوط می‌شود هر کجا که امکان بازبینی تفسیرهای او [ارسطو] فراهم است، می‌دانیم که مخالفت وی همیشه همراه با فهم یا انصاف نیست؛ و در مورد اسپوسیپوس نیز آثار او را در دست نداریم تا ملاکی برای داوری باشد. به علاوه، کوشش‌های مربوط به بازسازی مابعدالطبیعه‌ی اسپوسیپوس را نمی‌توان فقط بر فقراتی محدود ساخت که نام او به صراحت آمده است، بلکه لازم است به فقرات فراوان دیگری نیز روی آوریم که ارسطو با تعبیر

«کسانی که» چنین و چنان «می‌گویند» آورده است، و نیز به فقراتی که در پرتو شواهد دیگر با درجات متفاوتی از اطمینان به او منسوب هستند.^{۳۷} همچنین در همه‌ی موارد به آسانی نمی‌توان میان گزارش‌های ظاهراً متعارض، حتی در باب مسئله‌ی بسیار مهمی چون جایگاه واحد در فلسفه‌ی او، سازگاری ایجاد کرد. کوشش کسانی که برای بازسازی فلسفه‌ی او اقدام کرده‌اند کاملاً محترم است،^{۳۸} اما صرف نظر از تردیدهایی که درباره‌ی دقت منابع ما هست، این احساس نیز وجود دارد که آکادمی که در اواخر عمر افلاطون و پس از مرگ وی هر چه بیش‌تر به سوی نظام‌های کاملاً قیاسی و نسبتاً بی‌حاصلی از «واقعیت» پیش می‌رفت، نظام‌هایی که هر روز بیش از پیش از آنچه در نظر اکثر انسان‌ها واقعیت بود فاصله می‌گرفتند. شاید زمان آن رسیده بود که ارسطو با احساس همدلی نسبت به دیدگاه عامه، با روشنی بیان و با عنایت به جزئیات، وارد صحنه شود و فلسفه را از سرگردانی بی‌هدف در پیچ و خم‌های ریاضی مابعدالطبیعی ملهم از فیثاغوریان نجات دهد.

مفسران جدید در ارزیابی اسپوسیپوس اختلافات گسترده‌ای با یکدیگر دارند. مرلان (نگاه کنید به یادداشت ۲) در ص ۱۱۷ می‌گوید براساس تفسیر خود او «نظام وی کاملاً اصیل، جالب توجه، و شاید نظام منحصر به فردی در تاریخ فلسفه‌ی غرب است»، و چرنیس نیز اصالت او را می‌ستاید (Riddle 43, 82). از

۳۷. راس. PTT 152f. فهرست فقراتی از ارسطو را فراهم می‌کند که در آنها نام اسپوسیپوس آمده است و یا اینکه به یقین یا به احتمال زیاد می‌دانیم که ارسطو او را مد نظر دارد.

۳۸. افراد مورد نظر من به ویژه عبارت‌اند از مرلان در فصل ۵ کتابش *P. to N.* و اچ. ای. اس. تارانت در مقاله‌اش «طبقه‌بندی هستی‌شناختی اسپوسیپوس» در *Phom.* 1974. همچنین نگاه کنید به گزارش فشرده‌ی چرنیس در *Riddle, 33-34*. درباره‌ی جایگاه واحد، دیدگاه‌های مرلان و کرمر را مقابله کنید: «کرمر واحد را در رأس فهرست خویش قرار می‌دهد در حالی که مرلان به کلی از آن صرف نظر می‌کند» (تارانت، همان، ۱۳۱).

سوی دیگر، تارانت (ص ۱۴۴) «دلیل ناچیزی برای تحسین اصالت نظام اسپوسیپوس می‌یابد... معدود سخنانی [در نظام او] هست که پیش‌تر در پارمنیدس افلاطون نیامده باشد».

زندگی. ۳۹ او فرزند پوتونه Potone، خواهر افلاطون، بود، و تا دوران پیری زندگی کرد. تاریخ ولادت و وفات او را ۴۱۰ و ۳۳۹ تخمین زده‌اند. احتمال می‌رود که او از ابتدای تأسیس آکادمی عضو آن بوده است. اسپوسیپوس پس از مرگ افلاطون در ۳۴۷ ریاست آکادمی را به عهده گرفت، ۴۰ و هشت سال بعد به درود حیات

۳۹. برای جزئیات و ارجاعات کامل نگاه کنید به مقاله‌ی مرلان «زندگی‌نامه‌ی اسپوسیپوس» در *Philol.* 1959. فقط خلاصه‌ی محضی از زندگی او را می‌توان آورد، و مقاله‌ی مرلان این احساس را در خواننده ایجاد می‌کند که مؤلف شجاعانه می‌کوشد تا خشت‌ها را با مقدار بسیار کمی گاه قالب بزند، غالباً از ترکیب‌هایی چون «احتمالاً»، «ممکن است»، «طبیعی است فرض کنیم که»، و امثال آنها استفاده می‌کند. دیوگنس لائرتیوس (۴، ۱-۵) چندین رخداد احتمالاً افسانه‌ای از زندگی او نقل می‌کند. عقیده بر این بوده است که او دو سنت متقابل به بار آورده است، یکی سنت مطلوب و دیگری ضد آن. نامه‌ای از او را خطاب به فیلیپ مقدونی در دست داریم که گواه طرفداری جدی او از مقدونیان است؛ عقیده‌ی رایج این است که بیکرمان *Bickermann* و سیکوتریس *Sykutris* در *Berichte Sächs. Akad.* 1928 اصالت کامل آن را اثبات کرده‌اند. درباره‌ی دوستی او با دیون - که می‌گویند به تشویق او بر ضد دیونوسیوس دوم قیام کرد - نگاه کنید به زندگی‌نامه‌ی دیون تالیف پلورتارخوس و منابع دیگری که اشتانتسل در *RE* 1937 آورده است.

۴۰. فایده‌ای در تأمل بر روی دلایل ناشناخته‌ی این انتخاب وجود ندارد. حتی معلوم نیست که آیا خود افلاطون او را برگزیده است یا این انتخاب پس از مرگ او از سوی اعضای آکادمی صورت گرفته است. اسپوسیپوس در اواخر عمرش، پیش از مرگ افلاطون، فیلسوفی سرشناس بوده است. ارسطو حدود بیست و شش سال جوان‌تر از او بود، و کسنوکراتس که حتی بیش‌تر از این مقدار جوان‌تر بود، به نوبه‌ی خویش جانشین او گردید، در حالی که ارسطو مدرسه‌ی ویژه‌ای برای خودش برپا کرد. برخی‌ها گفته‌اند این انتخاب فقط مبنای عملی داشته، و با ارث‌بری قانونی اموال مرتبط بوده است (یگر، *Arist.* 110، چروست *REG* 1971).

هستی‌شناسی. اسپوسیپوس از صورت‌های افلاطونی دست برداشت و اعداد را به جای آنها قرار داد. ارسطو چندین بار او را در زمره‌ی فیثاغوریان قرار می‌دهد، و روشن است که او مشترکات زیادی با آنها داشته است. اما او با فیثاغوریان در این نکته اختلاف داشت که آنها اعداد و اشیا را یکی می‌دانستند، در حالی که او می‌گفت اعداد، مانند صورت‌ها، جواهر مستقلی هستند و جدا از جهان محسوس وجود دارند، اگرچه او همان «اعداد ریاضی» را مد نظر داشت، نه «اعداد مثالی» افلاطون را. اصول موضوعه‌ی ریاضیات درست هستند، «روح را خرسند می‌سازند»، اما بر محسوسات صدق نمی‌کنند؛ این سخن درباره‌ی مقادیر ریاضی نیز صادق است. ارسطو می‌گوید اسپوسیپوس و پیروانش صورت‌ها را قبول نداشتند، اعم از اینکه به خودی خود در نظر گرفته شوند یا به مثابه اعداد (به گونه‌ای که افلاطون در اواخر عمرش معتقد بود). به عقیده‌ی آنها اعداد و اعیان ریاضی اولین چیزهای موجود بودند، و اصل اولیه یا سرآغاز (آرخی) اعداد واحد بود. عقیده‌ی الحاقی (فیثاغوری) او در خصوص عدد تمام - یا عدد کامل - بودن ده و مبنا بودن آن برای تمام اعداد بالاتر را پیش از این در ص ۲۲۷ مطرح کردیم؛ و قرار دادن اعداد به جای صورت‌های افلاطونی از این جا معلوم می‌شود که الگوی آفریننده («موجود زنده‌ی کامل» تیمایوس ۳۱a-۳۰c) را با عدد ده یکی دانست، و نصف کتابش درباره‌ی اعداد فیثاغوری را به آن اختصاص داد.^{۴۱} اسپوسیپوس علاوه بر محسوسات، فقط اعیان ریاضی را قبول داشت؛ او اعداد ریاضی را به جای اعداد مثالی قرار داد.^{۴۲} ارسطو در مقام

۴۱. پاره‌ی ۴، ص ۵۴ لانگ. درباره‌ی دلایل قبول ده به مثابه عدد کامل رک:

Heath, *Maths. in Aristotle* 258-60.

در ج ۳ ترجمه‌ی فارسی به این نکته و کتاب مربوط به اعداد فیثاغوری اشاره کرده‌ایم.

اعتراض می‌گوید این جماعت به دو «واحد» متفاوت عقیده دارند، خود آرچه و واحدی که اولین عدد است (مقایسه کنید با ج ۳ ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۸۰)؛ و این عقیده، به نظر او، آنها را دقیقاً به تمایز افلاطون میان اعداد مثالی و اعداد ریاضی باز می‌گرداند. خود واحد به عنوان آرچه‌ی «اولین چیز موجود، حتی وجود نیز نخواهد داشت» (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۹۲a۱۴). ممکن است بگوییم معنای عبارت ارسطو این است که واحد مانند صورت خوب در جمهوری (۵۰۹b) هستند نیست زیرا «از حیث عظمت بالاتر از حد هستی» است، اصل‌اعلایی است که حتی از خود هستی نیز عالی‌تر است؛ و منظور او را غالباً، اما نه همیشه، این‌گونه می‌فهمند،^{۴۳} اگرچه به نظر نمی‌آید که این برداشت با سیاق سخن ارسطو مناسبت کاملی داشته باشد. یامبلیخوس در وصف آن می‌گوید «حتی جوهر نیز نیست بلکه سنگ بنای جوهرها است، زیرا علت با چیزهایی که علت آنهاست فرق دارد».^{۴۴} یامبلیخوس همچنین می‌گوید اسپوسیپوس یک جفت آرچه برای اعداد (و همین‌طور برای همه‌ی جوهرها)

← ۴۲. مابعدالطبیعه ۱۰۸۳a۲۰، ۱۰۸۶a۲. نام اسپوسیپوس را اسکندر مجعول افزوده است. رک: پاره‌های ۴۲a-g لانگ. برای $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\ \tau\eta\nu\ \psi\upsilon\chi\eta\nu$ [خرسندی روح] رک: مابعدالطبیعه ۱۰۹۰a۳۷.

43. See Merlan, *P. to N.* 95 with n.1

مرلان در ص ۹۶ خاطر نشان می‌کند که همان عبارت ($\sigma\upsilon\delta\epsilon\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\ \tau\eta\nu\ \psi\upsilon\chi\eta\nu$ ارسطو، $\sigma\upsilon\delta\epsilon\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\ \tau\eta\nu\ \psi\upsilon\chi\eta\nu$ افلاطون) را فلوطین درباره‌ی احد متعالی‌اش به کار برده است (نهگانه‌ها، VI، ۹، ۳، ۳۸، بریه، ص ۳ و ۵۱۲ ولکمان).

44. *Comm. math. sc.* p. 15, Tarrant; *L.c.* 132.

این نکته‌ی مربوط به علت و معلول را افلاطون در هیپاس بزرگ ۲۹۷a آورده است (مشروط بر اینکه محاوره، چنانکه من عقیده دارم، اصیل بود باشد). رک: ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ۱۸۶. برای اسناد فصل سوم یامبلیخوس به اسپوسیپوس نگاه کنید به فصلی از کتاب مرلان *P. to N.* که پیش‌تر ارجاع دادیم.

قبول داشت، یعنی واحد و ضد آن کثیر، یا وحدت و کثرت، به گونه‌ای که ارسطو در مابعدالطبیعه ۱۰۹۱a۳۱ به شدت مورد اشاره قرار داده است.^{۴۵} آن دو ظاهرآ به ترتیب نماینده‌ی اصل صوری و اصل مادی بوده‌اند (مرلان، صص ۸۸، ۱۰۱).

اگرچه چنین می‌نماید که اسپوسیپوس با آرخی فرآوجودی خواندنِ واحد در پی همان وحدت نهایی کل واقعیت بوده است که افلاطون و ارسطو عقیده داشته‌اند، ارسطو او را سرزنش می‌کند که واقعیت را متکثر ساخته است. می‌گوید (مابعدالطبیعه ۱۰۲۸b۲۱) «اسپوسیپوس معتقد است که چند جوهر [چند نوع جوهر] وجود دارد، او با واحد آغاز می‌کند، و آرچه‌هایی برای هر جوهر در نظر می‌گیرد، یکی برای عدد، دیگری برای بزرگی‌ها، و یکی نیز برای روح؛ و بدین ترتیب دامنه‌ی جوهرها را گسترش می‌دهد.»^{۴۶} او در جایی دیگر این کار را «به صورت داستان‌های پراکنده درآوردن طبیعت»، یا منفصل ساختن آن، می‌نامد، اما در مقام نقد می‌گوید، «پدیدارها نشان نمی‌دهند که طبیعت از حوادث فرعی ناپیوسته، همچون تراژدی‌ای نامطلوب، تشکیل یافته است.» منظور او از «داستان‌های پراکنده» نامیدن این برداشت این است که «هیچ جوهر واحدی از حیث وجود یا عدمش از جوهر دیگر بهره‌مند نیست». ارسطو با تغییر دادن استعاره (با تشکیل جناس بر پایه‌ی معنای دوگانه‌ی آرچه، یعنی «اصل» و «حکومت») می‌گوید طبیعت نمی‌تواند حکومت بی‌کفایت را بپذیرد، بلکه همان‌طور که هومر می‌گوید، «حکومت فرمانروایان زیاد خوب نیست: بگذارید فقط یک تن پادشاه باشد.» (رک: مابعدالطبیعه ۱۰۹۰b۱۹، ۱۰۷۶a۱-۴).

۴۵ *Comm. math. sc.* p. 16, Tarrant 133.

برای مقایسه با افلاطون نگاه کنید به صص ۲۲۸ و بعد بالا.

۴۶. مرلان و تارانت (نگاه کنید به دومی، همان، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۴۱)، با اعتماد بر فقره‌ی یامبلیخوس *Comm. math. sc.*، می‌گویند اسپوسیپوس در کل پنج *ousiai* [جوهر] قبول داشته است، اما در برشمردن آن جواهر با یکدیگر، و همین‌طور با کورمر، اختلاف می‌ورزند.

کثرت‌گرایی به هیچ وجه با مذاق ارسطو سازگار نیست.^{۴۷} در غیاب آثار خود اسپوسیپوس به آسانی نمی‌توان حقیقت این نقادی را تعیین کرد، اما انتقاد مشابه از افلاطون که بلافاصله پیش از این نقادی آمده است (۱۰۲۸b۱۹) مایه‌ی اطمینان خواننده نیست. ارسطو می‌گوید افلاطون سه دسته موجود ازلی مطرح کرد: صورت‌ها، اعیان ریاضی، و چیزهای محسوس؛ اما منصفانه نیست که بگوییم صورت‌ها هیچ سهمی در وجود طبیعت محسوسات ندارند.^{۴۸} اگر هم افلاطون به کثرت‌نهایی‌ای عقیده داشته باشد، این کثرت بیش‌تر به وجود آفریننده، سرمشق، و پذیرنده‌ی تیمایوس مربوط خواهد بود (اما در این مورد رک: صص ۴۴۱ و بعدِ بالا).

مورد اساسی دیگری که نظام اسپوسیپوس با نظام افلاطون و ارسطو - هر دو - اختلاف دارد، این است که او واحد را از خوب جدا کرد. واحد از آغاز وجود داشته است، اما خوبی سپس‌تر پا به عرصه‌ی هستی نهاد. ارسطو در این خصوص قاطیعت ویژه‌ای نشان می‌دهد، زیرا این دیدگاه آموزه‌ی بنیادی قوه و فعل خود او را نقض می‌کند، آموزه‌ای که براساس آن فعلیت همیشه مقدم بر قوه است، مرغ مقدم بر تخم مرغ است، کامل مقدم بر ناقص است. از این رو می‌نویسد (مابعدالطبیعه ۱۰۷۲b۳۰):

۴۷. «کثرت‌گرایان می‌گویند جهان از تعدادی موجودات ناپیوسته تشکیل یافته است... [به گونه‌ای] که آن موجودات به خوبی می‌توانند جدا از یکدیگر وجود داشته باشند» (206f.) (Ewing, *Fundamental Questions*). ادینگ به دنبال این توصیف می‌گوید «تعداد فیلسوفان پیرو دیدگاه کثرت‌گرایانه‌ی کاملاً بنیادی تا دوره‌های بسیار اخیر نسبتاً ناچیز بوده است.»

۴۸. اما همین مورد یکی از انتقادهای پسندیده افلاطون از صورت‌ها بوده است، فی‌المثل در مابعدالطبیعه ۱۴-۱۲a۸، ۹۹۱a۸-۸، ۱۰۳۳b۲۶.

کسانی، چون فیثاغوریان و اسپوسیپوس، به ناحق تصور می‌کنند که زیباترین و بهترین در آغاز [یا «در اصلی اولیه»، *εἰς ἀρχήν*] وجود ندارند، دلیل آنها این است که آغازهای گیاهان و جانوران علت‌های آنها هستند در حالی که زیبایی و کمال در محصول‌های آنها هستند. حقیقت این است که بذرا از موجودات کاملی که پیش‌تر وجود دارند به دست می‌آید. می‌توان انسان را علت نطفه نامید، نه انسانی را که از آن نطفه پیدا می‌شود، بلکه انسان دیگری که نطفه از او نشأت گرفته است.

ارسطو در ۱۰۹۱b۳۲ دلیل دیگری اقامه می‌کند، می‌گوید اسپوسیپوس (نام او را مفسران ارسطو افزوده‌اند، پاره‌ی ۳۵b لانگ) از الصاق خوب به واحد اجتناب ورزید، زیرا از آنجا که پیدایش از اضداد رخ می‌دهد، شر همان کثرت خواهد بود. یا مبلخیوس موضع او را بیش‌تر توضیح می‌دهد:

اما در مورد واحد می‌گوییم، نباید آن را زیبا یا خوب نامید، به دلیل اینکه بالاتر و بالاتر زیبا و خوب است. زیرا وقتی طبیعت از مراحل آغازین بیش‌تر فاصله می‌گیرد ابتدا زیبا آشکار می‌شود، و سپس، در فاصله‌ای دورتر از زیبا، خوب رخ می‌نماید.^{۴۹}

بنابراین، با یک قید و شرط مهم می‌توان مابعدالطبیعی اسپوسیپوس را تکاملی نامید، در برابر غایت‌شناسی نوع ارسطویی، یعنی، از این حیث که خوبی و زیبایی در میان اصول اولیه یا علت‌ها نیستند، بلکه سپس‌تر در

49. *Comm. math. sc.* p. 16. 10ff. in Tarrant's translation (*l.c.* 133).

سلسله‌های هستی‌شناختی به وجود می‌آیند. همین سخن درباره‌ی شرّ نیز صادق است، مشروط بر اینکه واقعاً اسپوسیپوس یکی از «کسان دیگر»ی باشد که آرچه‌بودن خیر و شرّ را قبول ندارند (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۷۵a۳۶، پاره‌ی ۳۵d لانگ).^{۵۰} قید و شرط مورد نظر این است که - تا حدی که امکان داوری وجود دارد - اسپوسیپوس هیچ‌گونه تکامل زمانی‌ای را در نظر نداشته است، بلکه فقط، مانند ارسطو، در باب تقدم و تأخر منطقی یا علی سخن گفته است. اگر اصول بالاتر نبودند مراتب پایین‌تر هستی نمی‌توانستند به وجود آیند، اما در واقع همه‌ی آنها از ازل وجود دارند. اعداد و اشکال هندسی از واحد و کثرت «پدیده آمده»اند اما پیدایش آنها را باید امری عقلانی یا نظری تلقی کنیم، نه امری آفرینشی یا عملی. (پروکلوس نیز بر این عقیده است؛ رک: پاره‌ی ۴۶ لانگ). این سخن بی‌تردید درباره‌ی موجودات واقعی - یعنی، عقلانی و غیر جسمانی - صادق است. آیا این نظر را درباره‌ی جهان طبیعت نیز می‌توان روا دانست؟ تفسیر او از کیهانشناسی افلاطون به آن معنا (ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۸۸) موافق این برداشت به نظر می‌آید. اما توجه داشته باشید که پروکلوس در پاره‌ی ۴۶ چگونه او را در مقابل منایخموس ریاضیدان قرار می‌دهد.^{۵۱} می‌گوید هر دو برحق هستند، پیروان اسپوسیپوس به این دلیل که مسایل هندسی غیر از مسایل

۵۰. اما اگر بر ارسطو اعتماد کنیم آرچه‌های اولیه کاملاً جدا از ارزش‌ها نیستند. واحد، اگر نگوییم خود خوب، یکی از خوب‌ها است، زیرا اسپوسیپوس در این جا نیز، به تعبیر ارسطو، به نظر می‌آید که از فیثاغوریان پیروی می‌کند، کسانی که واحد را در ستون خوب‌ها قرار می‌دهند (مابعدالطبیعه ۱۰۹۶b۵؛ برای ستون‌های فیثاغوری نگاه کنید به ج ۳ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۷۵). به نظر یامبلیخوس، چنانکه هم اکنون دیدیم، زیبایی و خوبی فقط در مرحله‌ای سپس‌تر پا به عرصه‌ی هستی می‌گذارند. فقط با کورمالی می‌توانیم به سوی اسپوسیپوس بازگردیم (اگر چنین کاری را ارزشمند بدانیم)، به همان صورت که مرلان و تازانت با نبوغ و تیزبینی بازگشته‌اند.

۵۱. برای منایخموس رک: ص ۳۲۴ پایین.

مکانیکی هستند، چرا که موضوعات مباحث مکانیکی اشیای مادی هستند و در معرض پیدایش و هرگونه تغییری قرار می‌گیرند. شاید او، (باید گفت) همانند افلاطون براساس برداشتی که او از وی داشته است، پیدایش عناصر طبیعی با تحمیل «اشکال و اعداد» بر کثرت محض را امری بی‌زمان تلقی کرده، اما مخلوقات را که از این عناصر نشأت می‌گیرند واقعاً فانی و متغیر دانسته است. با این حال، چون اثری از خود او در دست نداریم، فایده‌ی زیادی بر تأمل بیش‌تر بر روی خطوط لرزان سنت متصور نیست.^{۵۲}

خداشناسی. اسپوسیپوس، مانند افلاطون، خدا را همان عقل و آفریننده‌ی جهان می‌دانست.^{۵۳} همچنین می‌گفت خدا نه عین واحد است و نه عین خوب، بلکه

۵۲. نکته‌ای کیهانشناختی را به اختصار می‌آورم. اسپوسیپوس به پنج عنصر معتقد بود و هر کدام را به یکی از پنج شکل افلاطون نسبت می‌داد. رک: پاره‌ی ۴، ص ۵۴ لانگ، و مقایسه کنید با ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۵۶ و بعد. غیر از این مورد، نکته مفصلی از کیهانشناسی او گزارش نشده است.

۵۳. پاره‌ی ۳۸ و پاره‌ی ۴، ص ۵۴ لانگ، *τω του παντος ποιητη θεω*. تسلر (ص ۱۰۰۰ با یادداشت ۳) را به آسانی نمی‌توان در یکی دانستن نوسی الهی با روح جهانی تیمایوس برحق دانست، و فقره‌ی مربوط به *το τιμον* در *تئوفراستوس* (پاره‌ی ۴۱ لانگ) که او ناظر بر مرکز و حدود فلک جهانی می‌داند، بریده و مبهم است. تارانت (همان‌جا، ۱۳۹) که اشاره‌ای گذرا دارد، به نظر نمی‌آید که آن را دارای معنای مکانی دانسته باشد. فرانک (*P. u. sog. P. 252*) آن را نمونه‌ای برای پیروی اسپوسیپوس از فیثاغوریان تلقی می‌کند: به نظر او همراهی *τιμος* *την περι το μεσντο* با *χωραν* و *τα ακρα* نشان پیروی از نظام فیلولائوس است، نظامی که آتش را در مرکز عالم قرار می‌دهد زیرا آتش نسبت به خاک *τιμωτρον* است، محترم‌ترین جسم باید محترم‌ترین جای را بگیرد، و حدها محترم‌تر از چیزی هستند که در میان آنها قرار می‌گیرد (ارسطو، درباره‌ی آسمان، ۲۹۳a۳۰؛ برای نظام فیلولائوس رک: ج ۳ (ترجمه‌ی فارسی). راس و فوبس (تئوفراستوس، مابعدالطبیعه، ص ۷۴) نظر فرانک را پذیرفته‌اند، اما نگاه کنید به چرنیس *ACPA 558ff., Riddle 64 with n. 23*: «شواهدی نشان می‌دهد که اسپوسیپوس نظام نجومی‌ای اختیار کرد که با نظام‌های هر سه [یعنی نظام‌های افلاطون، ←

طبیعتی منحصر به فرد (*ἰδιότητα*) دارد؛ شاید به همین دلیل خدا یکی دیگر از ذوات اولیه‌ی جداگانه‌ای است که ارسطو مورد انتقاد قرار داده است.

زیست‌شناسی. اسپوسیپوس در کتابی که نام آن (هومویا) را می‌توان «شباهت‌ها» یا «چیزهای همجنس» ترجمه کرد،^{۵۴} روش طبقه‌بندی‌ای را رواج داد که افلاطون در مثال‌های دیالکتیکی‌اش آغاز کرده بود و ارسطو در حوزه‌ی دانش طبیعی محض به شدت از آن پیروی کرد. قطعات چندی از این کتاب، عمدتاً به نقل آتناپوس (پاره‌های ۵ تا ۲۶ لانگ)، در دست هست که بر روی هم حدود پنجاه و پنج نوع و جنس جانوران، پرندگان، ماهیان را نام می‌برد. پژوهشگران گفته‌اند اسپوسیپوس، مانند ارسطو، طبیعت را برای خاطر خود آن مطالعه نمی‌کرد، بلکه از آن فقط به عنوان وسیله‌ای برای تکمیل دیالکتیک بهره می‌گرفت،^{۵۵} اگرچه همه قبول دارند که هدف نهایی او هر چه باشد، در هر حال،

← ائودوکسوس و هراکلیدس] فرق داشت، اگرچه به اصطلاح نظام فیلولائوسی نیز نبود. او به ارسطو در حرکت جانوران ۶۹۹a17-24 ارجاع می‌دهد، فقره‌ای که به آسانی نمی‌توان ارتباط آن با ستاره‌شناسی اسپوسیپوس را دریافت.

۵۴. اطلاعات و بررسی کامل، از جمله مقایسه‌هایی با افلاطون، در اشتانتسل، Halbb. 1638ff. RE 2. Reihe vi. آمده است. درباره‌ی عنوان *ομοια* نشان می‌دهد که صورت‌ها برای افلاطون *τα αει ομοια* بوده‌اند (فی‌المثل جمهوری ۵۸۵c). *ομοιον*، خواه صورت متعالی باشد یا مفهوم ذهنی، به معنی آن عنصری در اشیای مختلف است که می‌توان در کلی برگرفت، یعنی *το εν πασι ταυτον* در منون. این واژه در خصوص خود اشیاء در یک جنس به معنی همجنس است، مانند لذت‌ها، که از آن جهت که لذت‌اند، *πασας ομοιας* هستند (فیلپوس ۱۳c). فایدروس ۲۷۱a، *ομοιον* را با *πολυειδες* مقابله می‌کند. ارسطو مطالعه‌ی *ομοια* را مقدمه‌ی سودمندی برای استدلال‌های استقرایی و قیاسی و برای تعریف می‌داند (جدل ۱۰۸b7). برای اظهارات او در خصوص اصولی که باید در طبقه‌بندی زیست‌شناختی رعایت شوند، نگاه کنید به اعضای حیوانات، کتاب اول، فصل‌های ۲ تا ۴، و برای انتقادهای او از روش‌های ثنائی اسپوسیپوس، به چرنیس ACPA 56-62.

سهم بزرگی در دانش طبیعی داشته است. نزدیک‌ترین مشابه کارهای او در آثار افلاطون دیپایرسیس زیست‌شناختی سیاستمدار ۲۶۴b و بعد است، فقره‌ای که هدفش فقط عبارت است از تعلیم درس کلی‌تر در باب اهمیت دیپایرسیس صحیح به طور کلی. یگانه دلیل ما برای چنین داوری‌ای، این حقیقت است که اکثر پاره‌های زیست‌شناختی موجود از کتاب دوم هومویا نقل شده‌اند، و از کتاب‌های دیگر آن چیزی نقل نشده است، و از این جا می‌توان حدس زد که دیگر کتاب‌ها شامل تقسیم‌های مشابهی در زمینه‌های غیر زیست‌شناختی هستند. لانگ حوزه‌های فیزیک، اخلاق و مابعدالطبیعه را پیشنهاد می‌کند، اما او هیچ مدرکی برای این مدعا ندارد. اشتانتسل فقط به مقایسه با سوفسطایی و سیاستمدار افلاطون متوسل می‌شود، و این کار به منزله‌ی مسلم گرفتن مسئله است.^{۵۶} کاملاً محتمل است که روش جدید الهام‌بخش تمایل علمی‌تری در میان همکاران او بوده است - همان‌طور که تقریباً چنین تأثیری را بر روی ارسطو نهاد - تا از آن به عنوان ابزاری برای علایق ویژه‌ی خودشان استفاده کنند. دیالکتیک برای افلاطون، اگرچه عالی‌ترین شاخه‌ی پژوهش بود، به عنوان یک روش باقی ماند - وسیله‌ای برای کمک به ذهن در پیشرفت به سوی دیدار حقیقت تا آن حدی که در وسع استدلال برهانی است؛^{۵۷} و حتی برای افلاطون

← ۵۵. این عقیده از آن لانگ، ۱۸ و بعد، و اشتانتسل، پیشین ۱۶۴۰ و بعد، است. پژوهش‌های او «از علاقه‌ی علمی محضی سرچشمه نمی‌گرفت»؛ «کل اثر، هنر دیالکتیک را پیش رو داشت»؛ مطالعات زیست‌شناختی او «به عنوان موادی برای تمرین در دیالکتیک به کار می‌رفت». بی‌میلی لانگ برای جدی گرفتن موفقیت زیست‌شناختی اسپوسیپوس از نفی‌های دوگانه و سه‌گانه‌ای آشکار می‌شود که او امکان‌شان را قبول می‌کند:

'quamvis dissimulari nequeat fieri non potuisse quin studia illa ... etiam scientiae rerum naturalium quadamtenus opitularentur ...

.^{۵۶} See Lang [. 18, Stenze/RE 1648.

۵۷. اپیکراتس پاره‌ی ۱۱ کوک، به نقل لانگ در صص ۱۹ و بعد. برای ترجمه نگاه کنید به فیلد، ←

نیز جهان طبیعت در محاورات اخیرترِ او اهمیت فزاینده‌ای پیدا کرد. فقره‌ای از کم‌دی آن زمان که بارها نقل شده است، افلاطون و اسپوسیپوس - هر دو - را به عنوان آموزگارانِ نشان می‌دهد که طبقه‌بندی گیاهان از راه مشاهدات تجربی را تعلیم می‌دهند.^{۵۸}

روش فلسفی و شناخت‌شناسی. پیش از این استفاده‌ی اسپوسیپوس از روش دیالکتیکی در زیست‌شناسی را ملاحظه کردیم. ارسطو در فصل دوم کتاب اولِ اعضای حیوان از کسانی انتقاد می‌کند که دیالکتیک را فقط به تقسیم‌ثنائی محدود می‌کنند و معمولاً اسپوسیپوس نیز در زمره‌ی این کسان قرار می‌گیرد.^{۵۹} ارسطو، در خصوص تعریف، به کسانی اشاره می‌کند که می‌گویند ممکن نیست بدون شناختن تمام چیزهایی که هستند، چیزی را از راه دیالکتیک تعریف کرد، و مفسران یونانی در اسناد این آموزه به اسپوسیپوس اتفاق نظر دارند.^{۶۰} اگر اسپوسیپوس به آموزه‌های مضاعفِ افلاطونی صورت‌ها و یادآوری تلقی کردن

← *P. and Cs. 38f.* و مقایسه کنید با ج ۱۶ (ترجمه‌ی فارسی)، ۲۵۴ و ج ۱۳، ۴۹، یادداشت ۴۲.

58. Cherniss, *Riddle 37f. and ACPA 56*; Jaeger, *Arist. 330 n. 2*; Stenzel, *RE 1651 and 1653*.

اگر من از چیزی غفلت نکرده باشم، هیچ نشانه‌ای برای این کار در *quonia* یا دیگر پاره‌ها به چشم نمی‌خورد. طبقه‌بندی واژه‌ها - که به اختصار مطرح خواهیم کرد - شامل یک مورد تقسیم ثلاثی هست.

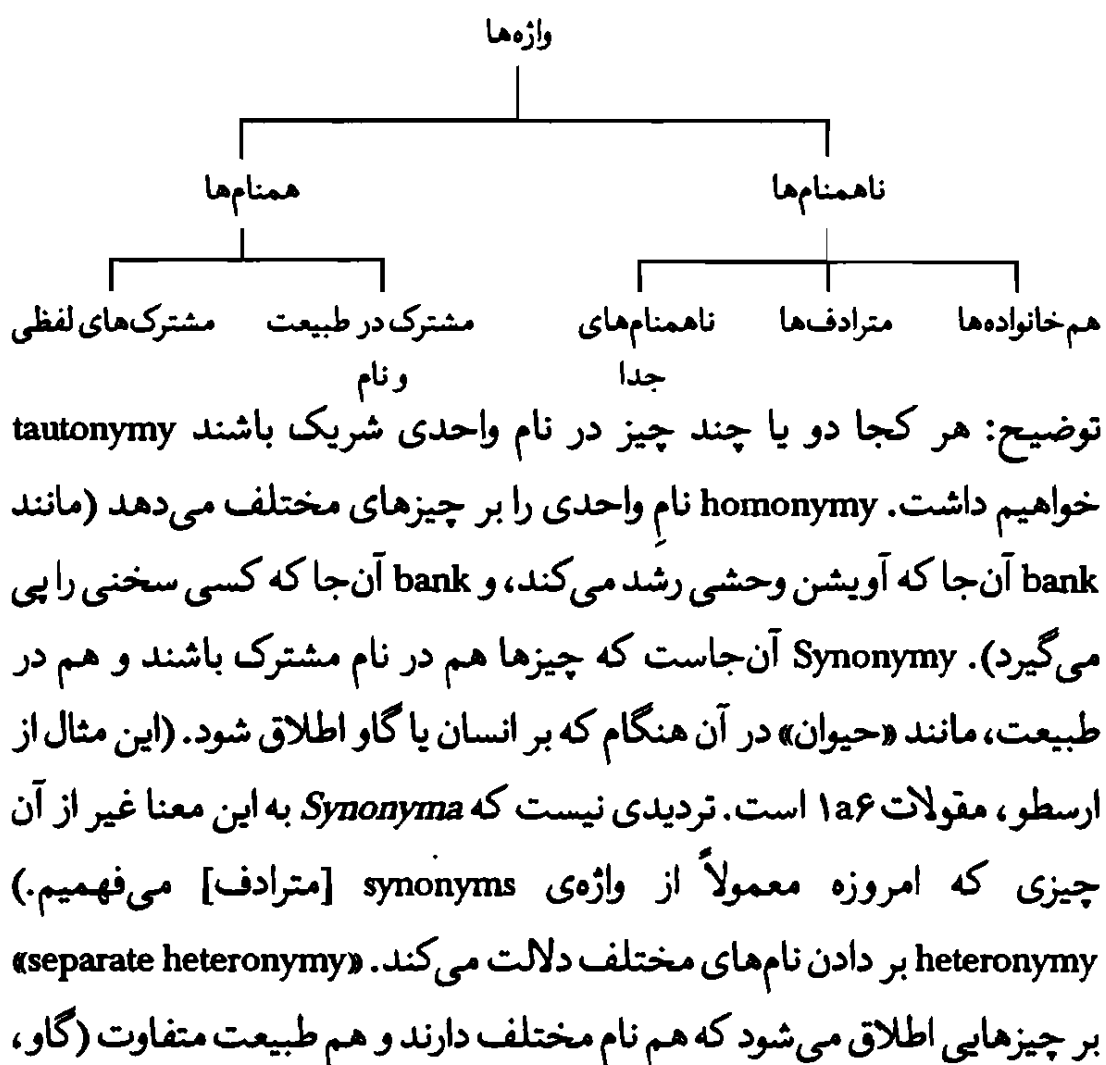
۵۹. تحلیلات ثانی ۹۷۸۶ و بعد؛ همراه با قول شارحان در لانگ پاره‌های ۳۱a-e آمده است. این انتساب به شاگرد ارسطو، اثودموس رودسی، بازمی‌گردد.

۶۰. برای دیدگاه‌های تسلر، چرنیس و راس نگاه کنید به یادداشت راس بر فقره‌ی ارسطو، تحلیلات ثانی، ۶۵۹ و بعد. به عقیده‌ی تسلر دیدگاه قدیم مبتنی بوده است بر «کج‌فهمی‌ای که به آسانی می‌توان توضیح داد.»

دانش معتقد بود، می‌توانستیم بگوییم که او تعلیم منون را مد نظر دارد، مبنی بر اینکه طبیعت به هم مرتبط است و روح هر چیزی را در ضمن و در بین تجسم‌های متوالی یاد گرفته است، اما این عقیده با آنچه که ما درباره‌ی او می‌دانیم حتی بیش‌تر ناسازگار است.

پیش از رها ساختن دیپاریسیس، بهتر است بر نمونه‌ی غیر زیست‌شناختی آن که بیش‌تر مورد بحث قرار گرفته است، نظری بیندازیم، یعنی تقسیمی که او از واژه‌ها^{۶۱} به دست داده است (پاره‌ی ۳۲). تقسیم او بدین قرار است:

می‌گیرد.



۶۱. *ωνοματτα* که دست کم اسم‌ها و صفت‌ها را در بر

ماهی) آن جا که چندین واژه برای یک شیء به کار روند، آن گونه که در بیان منظوم و منشور رایج است، آن شیء *polyonymous* است، و آن واژه‌ها *polyonyms* هستند. (مثالی را که سیمپلیکیوس، منبع اطلاعات ما برای کل این تقسیم، آورده است می‌توان «شمشیر، تیغ، سیف» معنی کرد.) *paronym* بر کلمات مختلفی به کار می‌رود که ریشه‌ی واحدی دارند و مسماهای آنها به شیوه‌های مختلفی در یک مفهوم سهیم‌اند. (عادل، عادلانه، عدالت). توجه محققان به کل این تقسیم‌بندی در رابطه‌ی آن با طرح نسبتاً مشابهی از سوی ارسطو نهفته است.^{۶۲}

از جمله قسمت‌هایی از اندیشه‌ی اسپوسیپوس که توجه عام‌تری را به خودش جلب کرده است، نظریه‌ی معرفت او، و به ویژه نقش ادراک حسی در آن، است. سکتوس گزارش روشنی را از این نظریه عرضه می‌کند؛ گزارش او را می‌توان با آنچه پروکلوس آورده است تکمیل کرد.^{۶۳} اسپوسیپوس نیز مانند افلاطون متعلقات شناخت را به دو قسمت معقول و محسوس تقسیم کرد، اما در حالی که داوری در باب معقولات برعهده‌ی «عقل معرفت‌بخش» است، محسوسات را نیز «ادراک حسی معرفت‌بخش» مورد داوری قرار می‌دهد (منظور از «معرفت‌بخش» این است که هر دو به یک اندازه معطی دانش هستند): «ادراک حسی می‌تواند در حقیقت عقل شرکت جوید.» او از این حیث به ارسطو نزدیک می‌شود، کسی که عملاً ادراک حسی و نوس را یکی دانست،

۶۲. هامبروخ *Hamburch* در ۱۹۰۴ استدلال کرد که ارسطو اشتراک لفظی، اشتراک طبیعی و لفظی و دیگر شقوق را به مثابه صفت‌های چیزهایی تلقی کرد که متعلق واژه‌ها هستند، در حالی که اسپوسیپوس صفت‌های واژه‌ها می‌دانست، اگرچه تأثیر اسپوسیپوس باعث شد که ارسطو گهگاه واژه‌ها را در معنای اسپوسیپوسی به کار گیرد. لانگ و اشتانتسل از او پشتیبانی کرده‌اند، اما جی. بارس *J. Barnes* در *CQ* 1971 با تفسیر او مخالفت ورزیده است.

۶۳. *Sext. adv. math.* 7, 145; *Procl. Eucl.* p. 178 Friedlein, 148 of Morrow's translation (fr. 29 and 30 lang).

نوس یعنی قوه‌ای که حقیقت را به صورت شهودی درمی‌یابد. ارسطو معتقد بود که شهود هم در ابتدای شناخت ایفای نقش می‌کند و هم در انتهای آن. شهود از راه حواس ذهن را با پایین‌ترین کلی آشنا می‌سازد، و وقتی عقل استدلالی (که فقط قادر است با کلیات سروکار داشته باشد) جریان دیالکتیکی را در حد توان خویش طی کرد، نوس به سوی آرخه‌های نهایی خیز می‌زند.^{۶۴} از این همه برمی‌آید که هر چه به پایان عمر افلاطون نزدیک می‌شویم، اندیشه‌های او (به گونه‌ای که در نامه‌ی هفتم، صص ۱۶۷-۷۳ بالا، آمده است) و اندیشه‌های ارسطو و اسپوسیپوس هر چند مطابق یکدیگر نبودند، دست کم به یک نقطه نزدیک‌تر می‌شدند؛ و مقایسه‌ی افکار این سه همکار ممکن است این احساس را در خواننده به وجود آورد که به ناچار مباحث هیجان‌انگیزی در آکادمی ادامه داشته است.

فقره‌ای که پروکلوس آورده است تبیین اسپوسیپوس از شهود و عقل استدلالی را نقل می‌کند، ترجمه‌ی آن تقریباً بدین قرار است: اسپوسیپوس می‌گوید به طور کلی چیزهایی هستند که عقل در جستار خویش، بی‌آنکه جریان پر زحمت اندیشه را بپیماید، آنها را، به عنوان آمادگی برای پژوهشی که در پیش است، مطرح می‌سازد، و درک عقل از این چیزها روشن‌تر از درکی است که قوه‌ی بینایی از چیزهای محسوس دارد. چیزهای دیگر را نمی‌تواند به طور مستقیم دریابد، بلکه به وسیله‌ی استدلال به آنها نزدیک‌تر می‌شود، و سعی می‌کند آنها را از راه آثارشان ردیابی کند و به چنگ آورد.^{۶۵}

۶۴. اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۴۳a۱۲b۱۴، به ویژه توجه کنید به *τὸ αὐτὸ δ' ἐστὶ νοῦς* b۵ و *αἰσθησίν*، و *καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς* b۱۰. آخرین فصل از کتاب دوم تحلیلات ثانی نیز با این موضوع مرتبط است.

۶۵. اشتانتسل (RE 1660) در این جا به تطابق واژگانی شایان توجهی میان او و افلاطون توجه کرده است. *ἐπαφή* یادآور *ἐφαπτεσθαι* (با واقعیات، یعنی حقیقت و الوهیت و نیز اعیان آن؛ فایدون ۷۹d، میهمانی ۲۱۲، فایدروس ۲۵۳a) است. افلاطون *διεξοδος* را در ←

دوانشناسی. اولومپیودوروس، که حدود هشت صد تا نه صد سال پس از اسپوسیپوس دست به قلم برده است، می‌نویسد او (و همین‌طور کسنوکراتس) معتقد بود که نفس غیر عاقل نیز همچون نفس عاقل نامیرا است. همان‌طور که تسلر می‌گوید این عقیده خلاف معتقدات افلاطون است.^{۶۶} نکته‌ی دیگری که از او درباره‌ی نفس نقل شده است، چیزی است که نمی‌توانم ادعای فهم کامل آن را داشته باشم. یامبلیخوس، وقتی درباره‌ی کسانی سخن می‌گوید که تبیین ریاضی‌ای از نفس عرضه می‌کنند، و مخصوصاً آن را در قالب شکل و صورت، یعنی به صورت هندسی، توضیح می‌دهند، اظهار می‌دارد که اسپوسیپوس ذاتِ نفس را «در صورت (شکل یا تصویر، ایده‌ی) چیزی قرار داد که در تمام جهات گسترده است». لانگ (پاره‌ی ۴۰) آنها را تحت عنوان «نفس جهان» قرار می‌دهد. دیوگنس (۳، ۶۷) مفهومی از نفس به مثابه «صورتی از روح (پنثوما) که در تمام جهت‌ها گسترده‌اند» را به خود افلاطون نسبت می‌دهد. مفهوم «پنثوما» همه جا گسترده» نشان می‌دهد که این تفسیر صبغهی رواقی دارد، و در واقع پوسیدونیوس بود که در تعریف نفس گفت: «صورت چیزی که در تمام جهت‌ها گسترده، و خودش براساس عدد که شامل هماهنگی است ساخته شده است (Plut. *Ani. Procr.* 1023b, fr. 141a EK). این نویسندگان مابعد افلاطونی از اسپوسیپوس به این طرف آشکارا تصور کردند که تعریف‌های‌شان مبتنی است بر برداشت افلاطون از نفس در تیمایوس؛ و اتفاقاً سخنان افلاطون، منظور او هر چه باشد، گاهی به آسانی اجازه نمی‌دهد که خواننده معتقد شود او خود نفس را ذی‌بُعد تصور نکرده است. (مقایسه کنید با ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی صص

← سیاستمدار ۲۷۷b برای جریان دیالکتیکی به کار می‌برد. استعاره‌ی شکار کردن (*θηρα*) در زمینه‌ی فلسفی مشابهی در فایدون ۶۶c آمده است.

۶۶. پاره‌ی ۵۵ لانگ، تسلر، ۲، ۱، ۱۰۰۸. اما اشتانتسل می‌گوید «مانند افلاطون در فایدروس». برای نظر خود من درباره‌ی اسطوره‌ی فایدروس رک: ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی، صص ۳۵۸ و بعد.

۲۱۰-۲۰۶). قرار دادن اسپیوسیپوس در میان کسانی که تفسیر ریاضی از هستی روح عرضه می‌داشتند نشان می‌دهد که منظور او از «صورت» - یا هیئت عقلانی (چرنیس) - ممتد» چیزی است شبیه به هیئت هندسی‌ای که دمیورگ، در تیمایوس، بر توده‌ی بی‌شکل تحمیل کرده است. دست کم تا این حد درست است که به عقیده‌ی افلاطون عدد، شکل‌های منتظم، تناسب، هماهنگی - در یک کلام اندازه یا حد - شواهد ابطال‌ناپذیری برای حضور روح بودند.^{۶۷}

اخلاق: اسپوسیپوس و لذت. اسپوسیپوس آثار فراوانی در باب لذت تألیف کرد. فهرست این آثار مشتمل است بر کتاب‌هایی در باب عدالت، دوستی، ثروت و لذت، و کتابی به نام آریستیپوس که باز هم بایستی به لذت مربوط بوده باشد. به نظر او سعادت عبارت است^{۶۸} از به کار گرفتن کامل قوای طبیعی شخص.

۶۷. کسانی که قصد پی‌گیری این موضوع دشوار و دارای اسناد و مدارک ناقص را داشته باشند می‌توانند از منابع زیر یاری بگیرند:

(1) Chernis: (a) *Riddle* 73f., (b) *ACPA* 509-11, (c) notes on *plut. De an. procr.* 1023b, Loeb ed., pp. 219-21.

بر پایه‌ی شواهد ناچیزی که در دست هست متهورانه به نظر می‌آید که بگوئیم (*Riddle* 73f.) پاره‌ی ۴۰ دیدگاه خود اسپوسیپوس را نشان نمی‌دهد، و در واقع قابل قیاس با آن نیست.

(2) Merlan: (a) *Philol.* 1959, 201f., (b) *P. to N.* 36-40.

هنوز برای من مشکل می‌نماید که ارسطو، معاصر و همکار اسپوسیپوس، او را متهم سازد که آرخه‌های متفاوتی را برای اعداد، اعظام و روح تعلیم می‌کرد. (مقایسه کنید با ۴۶۰ بالا و مرلان، *P. to N.* 37).

(3) H.A.S. Tarrant in *Phron.* 1974, 141f.

او به تئوفراستوس، مابعدالطبیعه، ص ۱۲ R و F (اسپیوسیپوس، پاره‌ی ۵۱ لانگ) ارجاع می‌دهد، وقتی این قسمت را در بستر خودش مد نظر قرار می‌دهم تردید می‌کنم که تئوفراستوس بخواهد چیزی بیش‌تر از این مقدار را به اسپوسیپوس نسبت دهد که او سلسله‌های اشتقاق از اصول اولیه را به حد کافی پی‌گیری نکرد.

۶۸. البته براساس نویسنده‌ی مسیحی کلمنت اسکندرانی در قرن دوم میلادی (پاره‌ی ۵۷ لانگ).

همه‌ی انسان‌ها در این صدد هستند، اما انسان خوب آرامش ذهن [روح] (*αρχηγοσία*) آزادی از تشویش) را هدف خویش قرار می‌دهد. او این نکته را نیز اضافه کرد که فضیلت‌ها ابزارهای سعادت هستند. این سخن تفاوت زیادی با نظر ارسطو یعنی «فعالیت بر اساس فضیلت کامل» ندارد (اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۰۱a۱۴). ارسطو مطابق ذوق عملی‌اش لزوم شرایط خارجی مطلوب را نیز اضافه کرد؛ و اسپوسیپوس نیز، در عین حال که می‌گفت انسان خردمند همیشه خوشبخت است، منکر نبود که بدبختی‌هایی چون فقر، داغدیدگی و درد جسمانی شر هستند.^{۶۹}

در مورد دیدگاه او در باب لذت چیزهایی می‌دانیم؛ لذت از موضوعات اصلی بحث و بررسی در آکادمی بوده است؛ ائودوکسوس، اسپوسیپوس، ارسطو و فایدروس افلاطون گواه این مدعا هستند. او منکر این قول ائودوکسوس و ارسطو بود که چون درد شر است و لذت ضد درد است، پس لذت خیر است. او با استفاده از تمثیلی ریاضی اظهار داشت بزرگ‌تر و کوچک‌تر نه تنها ضد یکدیگر بلکه همچنین ضد برابر نیز هستند. این دیدگاه او را از ارسطو می‌آموزیم، ارسطو استدلال او را بدین گونه گزارش می‌کند: اگر درد شر است، از این جا نمی‌توان نتیجه گرفت که لذت خیر است، زیرا ممکن است شر ضد شر باشد، و هر دو ضد چیزی باشند که نه شر است نه خیر.^{۷۰} ارسطو با نظر او مخالفت کرد، اما آن را مستقیماً ابطال نکرد، چنانکه از استدلال متقابل او برمی‌آید: همه‌ی انسان‌ها در

۶۹. این مطلب را از سیسرون (بازه‌ی ۵۸b لانگ) می‌آموزیم، مأخذ او آنتیوخوس اهل اسکالون بوده است. (رک: تسلر I، II، ۱۰۰۹ یادداشت ۰۱). آنتیوخوس (قرن دوم پیش از میلاد) در صدد تلفیق میان آموزه‌های آکادمیکی، مشایی و رواقی بوده است، و این فقره کاملاً صبغی رواقی دارد. او همچنین اسپوسیپوس را آشکارا با تعدادی از فیلسوفان، از جمله ارسطو، یکی می‌خواند.

۷۰. اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۵۳b۴، ۱۱۷۳a۵. درباره‌ی استدلال *ἐκ του ἐναντίου* رک:

Cherniss, *ACPA* 36f.

پی لذت هستند، و آنچه همه خواهان آن هستند بایستی بهترین بوده باشد (۱۱۵۳b۲۵) به نظر می‌آید که دیدگاه غالب در آکادمی همین بوده است. یکی از سه معیاری که افلاطون در فیلبوس برای خوب برمی‌شمارد (ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی) ۱۶ و بعد)، و اثودوکسوس آنها را تکرار می‌کند (ص ۲۵۶ و بعد بالا) همین است.^{۷۱} اما عقیده‌ی اسپوسیپیوس از یک جهت به دیدگاه خود ارسطو شباهت دارد و آن اینکه خوبی همیشه در حد وسط قرار دارد: تهور و جبن بر ضد یکدیگرند، اما هر دو بد هستند. فضیلت شجاعت ضد هر دوی آنهاست، و در میانه‌ی آنها قرار دارد. همین‌طور (در حاشیه‌ای بر ارسطو می‌خوانیم) اسپوسیپیوس می‌گفت درد و لذت دو شرم‌متقابل هستند. حالت میانه‌ی بی‌دردی در بین این دو قرار دارد و آن خوب است. بی‌دردی (*αλυσία*) متناظر با حالت آشفته (*αοχλησία*) کلمنت است، و اسپوسیپیوس را به حالت‌های ایده‌آل ایپکوروس نزدیک می‌سازد.^{۷۲}

۷۱. از این نظر جالب است که یکی از مفسران (پاره‌ی d ۶۰ لانگ) عبارت نسبتاً دشوار *ηδονην* گویی *ου γαρ αν φαιη τις* است: او می‌نویسد *ουδεις γαρ αν φαιη κτλ*. واقعاً مشکل است که اسپوسیپیوس چگونه، بر پایه‌ی استدلال خودش، توانسته است انکار کند که لذت یک شرم‌است.

۷۲. درباره‌ی این سؤال که آیا اسپوسیپیوس را باید در زمره‌ی دشمنان فیلبوس در فیلبوس ۴۴b-d قرار داد یا نه، و نیز برای بحث کامل‌تری درباره‌ی دیدگاه‌های او در خصوص لذت نگاه کنید به ام. شوفیلد در *Mus. Helv.* 1971. درباره‌ی این دیدگاه که استدلال اسپوسیپیوس و رد آن از سوی ارسطو هر دو به یک اندازه مبهم هستند - دیدگاهی که به ویلاموویتس بازمی‌گردد - رک: در شوفیلد، ص ۱۷، و اشتانتسل، *RE* 1666. واژه‌ی *αλυσία* عبارت *τεχνη αλυσίας* در آنتیفرن را به خاطر خواننده می‌آورد (ج ۱۱ ترجمه‌ی فارسی، ۲۳۶ و بعد) - البته لازم نیست که اسپوسیپیوس او را مد نظر داشته باشد.

زندگی و شخصیت. کسنوکراتس آخرین سرپرست آکادمی بود که می‌توانست از آشنایی مستقیم با افلاطون سخن بگوید. همچنین گزارش شده است که زنون و اپیکوروس را تعلیم داده است؛ این امر کاملاً ممکن هست و نشان می‌دهد که فقط پل کوتاهی میان آکادمی آغازین و فیلسوفان هلنیستی لازم است.^{۷۳} پژوهشگران جدید دوست دارند با لحنی والا یا آهنگی فروتنانه درباره‌ی او سخن

73. D. L. 7. 2, 10.1 and 13; Cicero, *N. D.* 1. 26. 72; Numenius, *SVF* 1 p. 8 fr. 11.

از این جاست که اطلاعات مربوط به کسنوکراتس را باید در چند کتاب اخیر در باب گذر از افلاطون به اندیشه‌ی متأخرتر یونان، پیدا کرد. آکادمی همچون مقدمه‌ای برای رواقی‌گری، از جمله موضوعات کتاب کرمر، *Platonismus und hellenistische Philosophie* است؛ او می‌نویسد «آموزه‌ی اصول اولیه» در آکادمی، «حلقه‌ی گم شده‌ی تاریخی در میان کیهانشناسی افلاطونی و کیهانشناسی رواقی است (۱۹۷۲، ص ۱۲۹). همچنین مقایسه کنید با کتاب جلوتر او، (*Platonismus Zwischen Platon und Plotin* (1964, 2nd ed. 1967), *Der Ursprung der Geistesmetaphysik Unters. Z. Gesch. des* و کتاب مرلان *From Platonism to Neoplatonism* (1953). درباره‌ی تأثیر ممکن آکادمی اولیه بر روی فلوطین همچنین نگاه کنید به مقاله‌ی دودس «پارمنیدس و «واحد» نوافلاطونی» در 1928 *CQ* که در ص ۱۴۰ به اسپوسیپوس اشاره کرده است.

گویند. ارزیابی تی. اچ. مارتن را پیش از آن نقل کردیم (ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۹۰ یادداشت ۱۸۴). لسکی با تعبیر «این انسان عمل‌گرا اما تاحدودی بی‌اهمیت» از او یاد می‌کند. هنری جکسون او را اخلاق‌گرای ملایمی خواند که از سر پرهیزگاری به فلسفه‌ی افلاطون پرداخت، اما آن نفهمید؛ این حکم را ویلاموویتس «دقیق» یافته است. قاطع‌تر از همه عبارت فرانک است: «مسوَده‌نویسِ ملال‌آور» (هیچ‌یک از آثار او به دست ما نرسیده است)؛ و فیلد او را شخصیتی برجسته یافته، اما سهم‌وی را در فلسفه کم تأثیر خوانده است.^{۷۴} با توجه به شواهد ناچیزی که هست شاید بهترین کار این باشد که برخوردی محتاطانه‌تر داشته باشیم، اما از همین شواهد برمی‌آید که او شخصیتی اخلاقی، و شاید فوق‌العاده جدی، و از نظر عقلانی نیز کند و بسته بوده است نه درخشان؛ اما او اخلاق را با آگاهی ترکیب داده بود، به گونه‌ای که ممکن است از سخن منسوب به او برآید: بچه‌ها بیش‌تر از بازی‌کنان بوکس نیازمند محافظ گوش هستند.^{۷۵}

کسنوکراتس، برخلاف اسپوسیپوس، اهل آتن نبود، بلکه از خالکدون Chalcedon در بوسپوروس Bosphorus آمده بود. او هشتاد و یک سال در این دنیا زندگی کرد، شاید از حدود ۳۹۵ تا ۳۱۴؛ آن وقت که «جوان بود» وارد حلقه‌ی

74. Lesky, *HGL* 543; Jackson quoted by Wilamowitz, *Pl.* 1, 729; Frank, *P. u. sog.*

P. 42; Field, *OCD* s.v.

اگر بتوانیم مانند دوریه (Dörrie *RE* 1512) میان «یگانه منبع [زندگی نامه‌ای] که باید جدی گرفت»، یعنی فهرست آکادمیکی از هرکولانیوم، و «سنت کاملاً حکایی متأخرتر» فرق بگذاریم، شواهدی که این نویسندگان بر آنها اعتماد می‌کنند به کلی از آن دسته‌ی اخیر هستند.

۷۵. پاره‌ی ۶۹ هاینسه Heinze (ص ۲۸۸ یادداشت ۷۸ پایین)، از پلورتارخوس. می‌گویند افلاطون گوشزد کرده است که او به مهمیز نیاز دارد، و به او توصیه کرده است که برای یونانیان قربانی کند (دیوگنس لائرتیوس، ۴، ۶؛ مقایسه کنید با پلورتارخوس *De aud.* 47e). برای ارجاعات مربوط به نیرومندی و کمال اخلاقی او رک: نسلر، I، II، ۹۸۸ یادداشت ۳.

افلاطون شد (دیوگنس لائرتیوس، ۴، ۶)، و پس از مرگ اسپوسیپوس در ۳۳۸ ریاست آکادمی را برعهده گرفت.^{۷۶} فهرست آکادمیکی، علاوه بر این، به دو رخداد در زندگی او اشاره می‌کند: دعوت از او و ارسطو برای دیدار با هرمیاس Hermeias، حاکم مستبدِ آتارنئوس Atarneus در شمال غربی آسیای صغیر، پس از مرگ افلاطون (در این مورد، هنگام پرداختن به ارسطو، بیش‌تر سخن خواهیم گفت)، و حضور او، اگرچه، به عنوان یک مهاجر، در جمع فرستادگان آتیان به سوی آنتی‌پاتر Antipater در ۳۲۲. دیوگنس همچنین از سفارت جلوتری به سوی فیلیپ سخن می‌گوید، سفارتی که در آن کسنوکراتس یگانه عضوی بود که در برابر باج‌گذاری مقاومت کرد.^{۷۷}

تألیفات. فهرست دیوگنس نشان می‌دهد که او نویسنده‌ای پر کار و شیوا قلم بوده است، و باز هم روشن می‌سازد که اطلاعات ما درباره‌ی این شخصیت‌ها تا چه اندازه‌ای ناقص و پراکنده است. فی‌المثل، او رساله‌ای در علم ستاره‌شناسی در شش کتاب تألیف کرده است، اما از سهم او در این علم هیچ گزارشی در دست نداریم، و یا، در زمینه‌ای دیگر، از محتوای چهار کتاب در باب اصول پادشاهی

۷۶. دیوگنس لائرتیوس، ۴، ۱۴، برخلاف معمول، تاریخ ریاست او را به صورت دقیق آورده است. «به مدت ۲۵ سال از دوران آرخون بودن لوسیماخوس Lysimachus در سال دوم المپاد یکصد و دهم». براساس فهرست آکادمیکی، رئیس آکادمی را اعضا انتخاب کردند. هراکلیدس و مندموس اندکی کم‌تر از کسنوکراتس رأی آوردند، و ارسطو که در آن هنگام در دربار فیلیپ در مقدونیه بود در انتخابات شرکت نکرد. این گزارش با داستانی که در دیوگنس (۴، ۳) هست منافات ضروری ندارد، مبنی بر اینکه اسپوسیپوس در اواخر عمرش از کسنوکراتس خواست که به آکادمی درآید و مسئولیت آن را برعهده گیرد. رک: مرلان، «جانشینان اسپوسیپوس»، 1946 TAPA.

۷۷. دیوگنس لائرتیوس ۴، ۸۹. درباره‌ی سفارت به سوی آنتی‌پاتر مقایسه کنید با RE 1513. Dörrie؛ درخصوص سفارت به سوی فیلیپ، به مرلان، Philol. 1959, 205f.

که خطاب به اسکندر تألیف کرده است هیچ نمی دانیم.^{۷۸}

هستی و شناخت. کسنوکراتس بیش تر از افلاطون میان این دو فاصله نینداخت. او سه مرتبه برای هستی قایل شد، و این مراتب را در بستری کیهانشناختی جای داد. عالم هستی تشکیل یافته است از چیزهای ورای آسمان ها، خود آسمان ها، و چیزهای درون آسمان ها. از نظر ادراکی، مرتبه ی اول متعلق عقل است، مرتبه ی سوم متعلق ادراک حسی، و خود آسمان ها را او مرکب نامید، به عنوان چیزهایی که هم نیروی بینایی می تواند آنها را ببیند و هم عقل قادر است از راه علم نجوم به آنها پی ببرد، و آنها متعلق عقیده یا پندار (دوکسا) هستند.^{۷۹} او در ترکیب مشاهده و عقل در مطالعه ی اجسام آسمانی کاملاً پیرو افلاطون بود،^{۸۰} اما تقسیم سه بخشی معرفت از سوی وی تازگی داشت. حکم «استدلای معرفتی» استوار و درست است، حکم ادراک حسی نیز درست است، اما درستی آن کم تر از درستی دسته ی اول است (در سکستوس دقیقاً همین عبارت آمده است)،^{۸۱} و دوکسا - که عنصر مرکبی است - تا حدودی درست و تا حدودی نادرست است. افلاطون معمولاً دو بخش اصلی برای هستی قایل شده است، یعنی معقولات و

۷۸. پلورنارخوس (*Adv. Col. 1126d*) می گوید او این اثر را در پاسخ به درخواست چنین نصیحتی از سوی خود فاتح بزرگ تألیف کرده بود.

۷۹. سکستوس، کسنوکراتس، پاره ی ۵ هاینسه. آر. هاینسه در سال ۱۸۹۲ پاره های کسنوکراتس را، همراه با مقاله ای در فلسفه ی او، گرد آورده است، و در این جا غالباً فقط به نام منبع و شماره ی پاره ارجاع داده ایم. فقرات مهم را به راحتی می توان در *Gr. Phil. II, 274-82* de Vogel پیدا کرد. هیچ یک از این فقرات پاره به معنای دقیق کلمه نیستند. و لازم است هشدار دوریه را درباره ی اصالت و اعتبار ناقص آنها (*RE 1517f.*) مورد توجه قرار دهیم.

۸۰. جمهوری، کتاب هفتم، ۵۲۹d-۳۰c؛ ج ۱۵ ترجمه ی فارسی، ۱۶۷.

81. *Ci. Plac. IV. 9.2.* (Diels, *Dox.* p. 396): *οι απο της Ακαδημας [τας αισθησεις] υγιεις μεν ... ου μην αληθεις.*

محسوسات؛ او ادراک حسی و دوکسارا، همان طور که در تیمایوس ۲۷e-۲۸a می‌بینیم، برابر گرفته است.^{۸۲} ذوات معقول که در ورای آسمان‌ها قرار دارند، دقیقاً فایدروس ۲۴۷c و بعد را به یاد خواننده می‌اندازند، و نمی‌توان آنها را چیزی جز صورت‌های افلاطونی دانست، صرف نظر از اینکه کسنوکراتس چه برداشتی از آنها داشته باشد. «لوگوس معرفتی» نیز عبارتی است مأخوذ از اسپوسیپوس (ص ۲۷۹ بالا)، و از این جا می‌توان استدلال‌هایی را در نظر گرفت که بایستی درباره‌ی این مسئله مطرح شده باشد که آیا ادراک حسی نیز قادر است ما را به شناخت حقیقت برساند یا نه، تا اینکه ارسطو آن را با نوس یکی گرفت (ص ۱۸۷ بالا).

سلسله‌ی هستی. تئوфраستوس، در فقره‌ای از مابعدالطبیعه که پیش‌تر نقل کردیم،^{۸۳} کسنوکراتس را از زمره‌ی کسانی که مورد انتقاد او هستند بیرون می‌سازد، یعنی کسانی که از اصول ثابت خاصی، فی‌المثل دوگانه‌ی واحد و نامتعیین، شروع می‌کنند، اما به جای اینکه سلسله‌های اشتقاق‌های پی‌درپی از آنها را کامل گردانند، فقط تا نقطه‌ی دلخواهی پیش می‌روند و سپس متوقف می‌شوند.^{۸۴} «اما کسنوکراتس به نحوی هر چیزی را در جایگاه خودش در نظم

۸۲. «اعیان واسطه‌ی» ریاضی از برخی جهات دسته‌سومی را تشکیل می‌دهند (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی ۲۳۰ و بعد)، اما آنها در عین حال به جهان معقول تعلق دارند (یعنی نیمه بالایی خط جمهوری ۵۰۹d)، و تلقی آسمان‌ها به مثابه متعلق جدای دوکسای از آن خود کسنوکراتس است. اسکلیپوس در تفسیرش می‌گوید (پاره‌ی ۳۴ هاینتسه) کسنوکراتس پس از صورت‌ها در مرتبه‌ی دوم، اعیان *διανοια*، یعنی متعلقات ریاضیات، یعنی خطوط و سطوح، را قرار داد و اعیان جسمانی را در آخر آورد. اگر هر دو منبع معتبر باشند، مشکل می‌توان گفت که چگونه ممکن است این طرح را با طرحی که سکستوس توصیف کرده است مرتبط ساخت.

۸۳. در صفحه‌ی ۲۲۴. بخشی از آن تحت عنوان پاره‌ی ۲۶ در هاینتسه آمده است.

۸۴. به آسانی نمی‌توان گفت که او چه کسانی را در نظر داشته است. از اسپوسیپوس جداگانه اسم ←

کیهانی قرار داد - محسوسات، معقولات، اعیان ریاضی، و همین طور چیزهای الهی.» این گزارش را می‌توان همراه با فقره‌ای در ارسطو (مابعدالطبیعه ۱۰۲۸b۲۴) در نظر گرفت، آن‌جا که پس از ذکر دیدگاه‌های افلاطون و اسپوسیپوس به نظریه‌ی سومی می‌پردازد که از آن «کسانی» است که می‌گویند صورت‌ها و اعداد طبیعت واحدی دارند، و دیگر موجودات به آنها وابسته هستند، یعنی خطوط، سطوح، و همین طور تا برسیم به اجسام آسمانی و چیزهای محسوس». اسکلیپوس مفسر می‌گوید منظور ارسطو کسنوکراتس است.^{۸۵} این جریان از واحد و کثرت نامحدود شروع می‌شود، کثرتی که باز هم دوگانه‌ی نامعین نامیده می‌شود (به همان صورت که افلاطون نامیده بود) و یا همیشه ریزان. مفسران بعدی آن را ماده نامیدند، هر چند به نظر نمی‌آید که خود کسنوکراتس این اصطلاح را به کار برده باشد.^{۸۶} سپس نوبت به اعداد می‌رسد که از تحمیل حد بر کثرت نامعین به وسیله‌ی واحد به دست می‌آیند، و همین طور تا آخر.^{۸۷} البته پیوستگی این طرح وابسته است بر اشتقاق فیثاغوری اشیا‌ی مادی از اعداد و اشکال ریاضی: از نقطه (۱) خط (۲) به دست، از خط سطح (۳) به وجود می‌آید، از سطح جسم عنصری (چهار وجهی، ۴) نشأت می‌گیرد، و از آن عنصر، در ضمن اتصال ناگسسته‌ای، به جهان مادی و محسوس می‌رسیم.

← می‌برد و می‌گوید او نیز همین طور عمل کرد، و نام افلاطون را نیز می‌آورد و بی‌درنگ پس از پایان مطلب معذورش می‌دارد.

۸۵. پاره‌ی ۳۴ هاینسه. جمع آوردن اسم اشاره رایج بوده است، مانند *οι περι* برای خود یک فیلسوف.

۸۶. پاره‌ی ۲۸ هاینسه. به ویژه مقایسه کنید با *αεναιον την υλην αιτιτομενος*.

۸۷. پلورنارخوس، *An. procr.* 1012 d-e (پاره‌ی ۶۸ هاینسه). این گزارش به عنوان تفسیر کسنوکراتس از ترکیب نفس جهان در تیمایوس آمده است، اما هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که خود او به این برداشت معتقد بوده است. او واحد و دوگانه را با خدایان متعالی برابر گرفت (نگاه کنید به آنچه از این پس می‌آید).

این‌گونه نظریه‌ها، چنانکه ارسطو بارها با لحن ناخرسندی ابراز داشته است، واحدها را همچون چیزهای حجم‌دار در نظر می‌گیرند، و چیزهای سبک یا سنگین را از عناصری مشتق می‌سازند که نه سبک هستند و نه سنگین. کاملاً روشن است که خود افلاطون نیز، دست کم در آخرین و فیثاغوری‌ترین دوره‌اش، از آنها پیروی کرد. (رک: ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۵۷ و بعد، ۱۶۳.)

صورت‌ها. کسنوکراتس صورت‌های افلاطونی را به عنوان «علت‌الگویی چیزهایی که ترکیب طبیعی دارند... علتی جدا و الهی» تعریف کرد.^{۸۸} از سیاق مطلب چنین برمی‌آید که او درصدد توضیح برداشت افلاطون بوده است، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که بگوییم خود کسنوکراتس چنین برداشتی نداشته است.

دیدگاه مقبول در باب نظریه‌های آکادمیکی مختلف درخصوص رابطه‌ی میان صورت‌ها و اعداد به گونه‌ای است هیث (*Maths. in Arist, 220*) به اختصار بیان کرده است: افلاطون اعداد مثالی را از اعداد ریاضی جدا کرد، اسپوسیپوس فقط اعداد ریاضی را پذیرفت، و کسنوکراتس آن دو را یکی دانست. باز هم با

۸۸. این تعریف را پروکلوس آورده است (پاره‌ی ۳۰ هاینسه). درباره‌ی تحدید به *συνεστατα* *το κατά φύσιν αει* نگاه کنید به هاینسه صص ۵۲-۶. کرمر (*H. Phil. n. 40 on p. 116*) *P. und* این تعریف را به معنای دقیق‌اش، به گونه‌ای که صورت‌های صنایع را شامل نشود، در نظر گرفته است، برداشتی که با نامه‌ی هفتم، ۳۴۲e (صص ۱۷۴ و بعد بالا) سازگار نیست. البته دیدگاه‌های خود افلاطون در این مورد بسیار محل مناقشه هستند، اما می‌توان گفت او در این جا آن تعبیر را به صورتی بی‌قیدتر، به عنوان «هر آنچه در جهان طبیعت هست» در نظر گرفته است. من واژه‌ی *αει* را - که هاینسه یادداشتی درباره‌اش آورده است (ص ۵۶) - به معنای اعم آن «گاه‌گاهی» در نظر گرفته‌ام: چیزهایی که به طور مستمر در جهان طبیعت به وجود می‌آیند.

مشکل بی میلی ارسطو برای ذکر نام صاحبان نظریه‌ها روبه‌رو هستیم، اما مفسران یونانی این نقیصه را در برخی موارد جبران کرده‌اند، و این تمایزها کاملاً جا افتاده به نظر می‌آیند.^{۸۹} در مورد کسنوکراتس هم اکنون دیدیم که ارسطو می‌گوید او صورت‌ها و اعداد را یکی دانست، و اینکه «عدد مربوط به صورت‌ها و عدد ریاضی یک چیز هستند». فقرات دیگر نیز همین معنا را می‌رسانند،^{۹۰} اگرچه اعتماد ما بر مفسران، - که غالباً در اشاره‌ی صریح بر نام کسنوکراتس به ناچار بر آنها تکیه می‌کنیم - به دلیل همراه ساختن اسپیوسیپوس با او در این خصوص از سوی آنها، تا حدودی متزلزل می‌گردد.^{۹۱} اگر این انتساب را درست فرض کنیم، مفهوم اعداد ریاضی، به مثابه «موجودات متمایز و اولین علت‌های هر آنچه هست»، را از افلاطون برگرفت - و از این جاست که نمی‌توان آنها را مانند اعداد ریاضی به صورت متقابل مقایسه کرد یا بر یکدیگر افزود -^{۹۲} و با فرق نگذاشتن میان دو نوع اعداد، یا به عبارتی که ارسطو برای دیدگاه افلاطون به کار برده است، میان صورت‌ها و «اعیان واسطه‌ای»، آن مفهوم را تعدیل کرد. اطلاعات ما درباره‌ی پیشبرد این موضوع شگفت‌انگیز از سوی وی بسیار کم است، اما به نظر می‌آید که سهم او برگشت دیگری بوده است به سوی دیدگاه‌های آغازی تر فیثاغوری. ارسطو که هیچ میانه‌ی خوشی با مابعدالطبیعه‌ی عددی نداشت، برداشت او را به عنوان «بدترین سه نوع» محکوم کرد.

۸۹. راس در *PTI*, 152 نشانه‌های فقراتی از ارسطو را که ممکن است به یقین یا به احتمال زیاد مربوط به کسنوکراتس باشد، گرد آورده است.

۹۰. رک: پاره‌ی ۳۴ هاینسه؛ همچنین به یادداشت راس بر ۱۰۲۸b۲۴ و بحث او در جلد اول مابعدالطبیعه، صص lxxix-vi.

۹۱. رک: راس درباره‌ی ۱-۱۰۷۶a۲۰ و هاینسه پاره‌های ۳۴ و ۳۵ (اسکندر مجعول) و پاره‌ی ۳۶ (سوریانوس).

۹۲. ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۸۰a۱۲ و بعد. مقایسه کنید با ص ۲۲۵ یادداشت ۶۴ بالا.

الهیات: خدایان و دایمون‌ها. کسنوکراتس مایل بود هر چیزی را در قالب‌های الهیاتی بنگرد. به عقیده‌ی او، همان‌طور که طالس گفته بود، «هر چیزی پر از خدایان بود». این وضع با اصول اولیه شروع می‌شود، و تیمایوس را به یاد خواننده می‌آورد (پاره‌ی ۱۵ هاینتسه). واحد در نظر او خدای بزرگ نرینه بود، یعنی پدر، یا عقلی که در آسمان‌ها فرمان می‌راند، یا زئوس. دوگانه خدای مادینه بود، یعنی مادر خدایان.^{۹۳} قلمرو او زیر آسمان‌هاست، و او همچون «روح کل آسمان‌ها» آنها را جاندار می‌سازد. این بینش را دوگانه‌انگاری نامیده‌اند، اما همان‌طور که دوریه (RE 1520) روشن ساخته است، دوگانه بی‌تردید فرع بر واحد است. در افلاطون نیز روح جهان را عقل متعالی آفریده است. دوگانه که نامتعیین و نامحدود است، ظاهراً بیش از هر چیز به «پذیرنده»ی افلاطون، یا ماده‌ی صورت نیافته، شباهت دارد، یعنی چیزی که عقل «به وسیله‌ی صورت‌ها یا اعداد» نظم را بر آن تحمیل می‌کند. به نظر می‌آید که کسنوکراتس با زنده انگاشتن ماده این دیدگاه را برگرفته است، و بدین طریق در تبیین خویش پرسشی را که مفسران افلاطون را تا آن روز آزار می‌داد منتفی ساخته است، مبنی بر اینکه آیا حرکت بی‌هدف ماقبل کیهانی از روح سرچشمه می‌گیرد یا نه (ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی صص ۱۳۴ و بعد). چنانکه در افلاطون نیز دیدیم افلاک و ستارگان تابان نیز خدا هستند؛ این خدایان در مجموع هشت‌اند: فلک ستارگان ثابت (که خود ستارگان در آن جا اعضای مختلف خدای واحدی هستند)، سیارات، خورشید و ماه (سیسرون، پاره‌ی ۱۷ هاینتسه). پلورتارخوس (پاره‌ی ۱۸) از زئوسی «اعلی» سخن می‌گوید، «خدایی که در میان واقعیت‌های تغییرناپذیر و یکسان قرار دارد» (خوانندگان افلاطون بی‌درنگ او را به مثابه‌ی صور باز خواهند شناخت)، و از

۹۳. نشان فیثاغوری دیگری در فلسفه‌ی او؟ در به اصطلاح پاره‌ای از فیلولائوس (پاره‌ی ۲۰a در دیلز - کراتس) می‌خوانیم: «فیلولائوس می‌گوید دوگانه همسر کرونوس است.»

ژئوسی «اسفل» که در قلمرو تحت‌القمر جای گرفته است. این خدا بایستی همان هادس یا پلوتون باشد که در دین یونانی به نام‌های «ژئوسی دیگر» یا «ژئوس جهان زیرین» نیز مشهور بوده است.^{۹۴} عناصر مادی نیز نیروهای الهی‌ای دارند، و نام‌های خدایان سنتی را به خود گرفته‌اند.^{۹۵}

کسنوکراتس از بزرگ‌ترین معتقدان به دایمون‌ها بود، آن ساکنان هوای میانه که افلاطون در میهمانی از آنها سخن می‌گوید، و حکایات و روایات زیادی درباره‌ی آنها نقل شده است.^{۹۶} این موجودات با وجود اینکه جاودانی‌اند بسیار نیرومندتر از انسان‌ها هستند، از خلوص و تأمیختگی الهی بی‌بهره‌اند، اما لذت و درد را می‌فهمند و تحت تأثیر عواطف قرار می‌گیرند.^{۹۷} در ذهن فیثاغوری او تمثیل هندسی در این مورد نیز مثل همه‌ی موردهای دیگر رسوخ کرد، و او در ضمن تشبیه نسبتاً تحکمی‌ای صورت‌های مختلف زندگی را با مثلث‌ها مقایسه کرد، خدایان همانند مثلث‌های متساوی‌الاضلاع هستند که در هر جهتی به یک اندازه‌اند؛ دایمون‌ها شبیه مثلث‌های متساوی‌الساقین هستند، از یک جهت

۹۴. آیسخولوس، ملتسمان ۲۳۱، هومر، ایلیاد، ۹، ۴۵۷.

۹۵. این کار به امیدوکلس باز می‌گردد، کسی که درباره‌ی توزیع نام خدایان از سوی وی تردید شایان توجهی وجود دارد. یکی دانستن هادس با هوا از سوی کسنوکراتس (که با وجود افتادگی‌ای در این قسمت در متن پاره‌ی ۱۵، می‌توان آن را قطعی دانست) را می‌توان تأیید مختصری دانست بر کسانی که می‌گویند امیدوکلس نیز همین کار را انجام داد. همچنین این کار بیش‌تر با نسبت دادن هادس به قلمرو تحت‌القمر (*τα υπο σελήνην*، پاره‌ی ۱۸) سازگار است تا به عالم تحت‌الارض.

۹۶. البته این موجودات در باور سنتی یونان وجود داشته‌اند، و هاینتسه خلاصه‌ی تاریخ قبلی آنها را، از زمان هسیود به این طرف، در صص ۸۳ و بعد، آورده است. در مورد افلاطون نگاه کنید به صص ۸۹-۹۲.

۹۷. بی‌تردید خود خدایان نیز در افکار هومر و در اعتقاد عامه‌ی آن زمان این‌گونه بودند، اما مثاله فلسفی مشرب این عقاید را قبول نداشت. مقایسه کنید با افلاطون، فیلبوس، ۳۳b.

برابرند اما نه هر جهت، چرا که دارای نیروی الهی هستند اما از احساسات بشری نیز برخوردارند؛ و انسان را با مثلث مختلف الاضلاع مقایسه کرد، موجوداتی که از هر جهت نابرابراند. دایمون‌ها به دو دسته‌ی خوب و بد تقسیم می‌شوند، و او در تبیین جنبه‌های نامطلوب آیین یونانی، از قبیل روزهای شوم، مصیبت‌ها، روزه‌داری‌ها، زبان زشت و قبیح اخلاقی، گفت آنها مطلوب خدایان نیستند، بلکه مورد پسند ذوق بازگونه‌ی دایمون‌های بد هستند. به نظر می‌آید که او کاملاً به جد سخن گفته است، و باید توجه کرد که پلورتارخوس، یعنی مأخذ ما برای کلّ فرشته‌شناسی او (پاره‌های ۵-۲۳ هاینتسه)، از زبان گوینده‌اش برخی از جنبه‌های آن را نه تنها به فیثاغورس که مقدم‌تر است بلکه به افلاطون و اسپوسیپوس نیز نسبت می‌دهد. اگر بر سخنان او اعتماد کنیم، بایستی آکادمی را محل شگفت‌انگیزی بدانیم، جایی که در آن این‌گونه خرافات نیز می‌توانست در کنار فلسفه‌ی جدی، نظریه‌ی سیاسی و ریاضیات پیشرفته‌ای که در آن‌جا سراغ داریم، درخشش داشته باشد. در مورد خود افلاون، در پرتو دیگر آثار او، معقول‌تر این است که بگوییم میهمانی ۲۰۲d-۲۰۳a جنبه‌ای نمادین یا اسطوره‌ای دارد، و حکایات دایمونی کسنوکراتس نشانِ تعقلِ فروترِ او است. اما به نظر می‌آید که کسنوکراتس انگیزه‌ای شایسته و افلاطونی برای این کار داشته است، یعنی تنزیه خدایان از هرگونه مسئولیتی برای جنبه‌ی تاریک‌تر و نامقبول‌ترِ دین یونانی.

جهان‌شناسی و فیزیک. بریده‌های ناچیزی در این مورد گزارش شده است.^{۹۸} کسنوکراتس، مانند ارسطو، معتقد بود که جهان حادث نیست، و (برخلاف ارسطو) تیمایوس را بر این اساس تفسیر کرد. بی‌تردید او به عنصر پنجمی (آتش)

۹۸. همچنین مقایسه کنید با یادداشت الحاقی در صص ۳۲۱ و بعد پایین.

نیز معتقد بود، و آن را به استادش نسبت می‌داد (ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۵۷ یادداشت ۱۲۵). گوینده‌ی پلورتارخوس در *De facie* طرح بنیادی‌ای را برای ترکیب عنصری اجرام آسمانی و زمین به او نسبت می‌دهد. این طرح به عقیده‌ی من مبهم است، و از آن‌جا که اندکی پیش نسبت نادرستی را به فقره‌ای از تیمایوس داده است،^{۹۹} شاید درباره‌ی کسنوکراتس نیز خبط کرده است. سخن پلورتارخوس بدین قرار است:

کسنوکراتس می‌گوید ستارگان و خورشید از آتش و اولین انقباض ترکیب یافته‌اند، ماه از دومین انقباض و هوای خودش، و زمین از آب [و...]^{۱۰۰} و سومین انقباض، و هیچ کدام از [اشیای] منقبض و منبسط به خودی خود قادر به کسب روح نیستند.

در مورد این سه انقباض (یا جوهرهای منقبض؛ صفت بدون موصوف در زبان یونانی) در جایی دیگر نه توضیحی داده شده است و نه ذکری به میان آمده است.^{۱۰۱} این عقیده نیز از او گزارش شده است که همه‌ی ستارگان در یک سطح

99. *De facie* 943f-44a, fr. 56H.

او ۳۱b-c را به ستارگان مربوط می‌سازد، در حالی که این قسمت به توصیف تشکیل کل جهان از هر چهار عنصر می‌پردازد. افلاطون در مورد ستارگان فقط می‌گوید آنها «عمدتاً از آتش» ساخته شده‌اند (۴۰a). اگر چه تردیدی در ارجاع به تیمایوس وجود ندارد، پلورتارخوس میان این محاوره و اپینومیس ۹۸۱e خلط کرده است.

۱۰۰. یکی از نسخه‌های MS «آب و آتش» آورده است، نسخه‌ی دیگری «آب و هوا». هاینسه واژه‌ی *πυρος* را به چاپ رسانیده است. چرنیس در ویرایش لوئب دو واژه‌ی اخیر را حذف کرده است.

۱۰۱. تسلر (II. I. 1024) و چرنیس (ACPA 143 and 485) تبیین‌هایی عرضه می‌کنند که من، شاید بر اثر ناتوانی خودم، نمی‌توانم به آسانی با مذاق یونانیان سازگار بدانم. البته اختلاف ←

قرار دارند. تسلسل می‌گوید، این سخن را باید مربوط به سیاره‌ها بدانیم؛ دوریه آن را ناظر بر ستارگان ثابت می‌داند؛ در همین جا می‌توانیم آن را رها سازیم.^{۱۰۲}

خطوط تقسیم‌ناپذیر، اجسام اتمی، جزءها و کل‌ها. کسنوکراتس به پیروی از افلاطون (مشروط بر اینکه بر ارسطو اعتماد نکنیم؛ رک: ص ۲۲۹ بالا)، به خطوط تقسیم‌ناپذیر بسیار ریز معتقد بود،^{۱۰۳} مفهومی که شدیداً در برابر ارسطو قرار دارد. مدافعان او گفته‌اند این عقیده فقط به صورت خط یا خط مثالی مربوط می‌شود، اما، همان‌طور که می‌دانیم، به عقیده‌ی او خط مثالی همان خطی است که ریاضیدانان محض نیز در نظر می‌گیرند. فی‌المثل پروکلوس می‌گوید: «عقیده داشتن به بزرگی تقسیم‌ناپذیر بی‌معنی است، اما کسنوکراتس اطلاق صفت تقسیم‌ناپذیری بر خط ذاتی را صحیح دانست.»^{۱۰۴} او تمایز میان تقسیم‌پذیری فیزیکی و تقسیم ریاضی خطوط و اجسام را در برابر قضیه‌ی جدلی‌الطرفین الیایی به کار گرفت. فرفورویوس می‌نویسد (پاره‌ی ۴۵ هاینسه):

کسنوکراتس اولین استدلال را پذیرفت، یعنی اگر آنچه هست واحد است پس باید تقسیم‌ناپذیر باشد، اما گفت آنچه هست

عناصر بر اثر تکائف و تخلخل [انقباض و انبساط] به آناکسیمنس بازمی‌گردد (ج ۲ ترجمه‌ی فارسی)، اما سه مرتبه‌ی انقباض، که به نحوی جدا از عناصر هستند (آتش و انقباض اول، و غیره)، نوآوری عجیبی به نظر می‌آید. و نیز هیچ‌ذکری از سه مرتبه‌ی انبساط که چرنیس در CP 1951, 152 از آن سخن می‌گوید، به میان نیامده است.

102. Fr. 57 H.; Zeller, II. I, 1025 n.4; Dörrie, RE 1524.

103. See on this Ross, *Metaph.* vol. I, 203-7; Furley, *Two Studies* (1) ch.7.

شواهد موجود در پاره‌های ۹-۴۱ هاینسه آمده است.

۱۰۴. پاره‌ی ۴۶ هاینسه. پروکلوس همچون یک افلاطونی سخن می‌گوید، کسی که خط «ذاتی» (ουσιωδης) برای او همان صورت خط است.

تقسیم‌ناپذیر نیست و بنابراین واحد نیست. با این حال تقسیم موجودات تا بی‌نهایت ادامه نمی‌یابد، بلکه در تقسیم‌ناپذیرهای خاصی متوقف می‌شود. این چیزها به این معنا تقسیم‌ناپذیرند که هیچ اجزایی ندارند و کوچک‌ترین کمیت، یعنی ماده، را دارند؛ آنها تقسیم‌پذیراند و دارای اجزا هستند، اما از نظر صورت‌شان تقسیم‌ناپذیر و اولیه‌اند؛ زیرا او خطوط اولیه و تقسیم‌ناپذیری را قبول کرد، خطوطی که سطوح و احجام تقسیم‌ناپذیر از آنها تشکیل یافته‌اند. بنابراین کسنوکراتس معتقد بود که مسئله‌ی تقسیم‌دونایی، و به طور کلی تقسیم‌پذیری بی‌پایان، آنگاه حل شد که خطوط تقسیم‌ناپذیر و اعظام تقسیم‌ناپذیر به طور کلی را مطرح کرد، و بدین ترتیب از این معضل‌رهایی یافت که اگر آنچه هست تقسیم‌پذیر باشد به ناچار تحلیل می‌رود و در آنچه نیست ناپدید می‌شود، زیرا خطوط تقسیم‌ناپذیر که چیزهای موجود هستی‌شان را از آنها می‌گیرند صورت‌اتمی و تقسیم‌ناپذیرشان را حفظ می‌کنند.

تمیستوکلس این استدلال را نمی‌پسندید، و کسنوکراتس را متهم می‌ساخت که «یک چیز را هم دارای بزرگی می‌خواند و هم فاقد آن».^{۱۰۵} مفسران چندی او را با دموکریتوس مرتبط ساخته‌اند، و البته چنین می‌نماید که او به نظریه‌ی اتم‌های فیزیکی به مثابه کوچک‌ترین اجزای توده‌های عنصری معتقد بوده است (پاره‌های ۵۰ و ۵۱ هاینتسه). اگر چنانکه عموماً قبول دارند،^{۱۰۶} رساله‌ی مشایی درباره‌ی خطوط تقسیم‌ناپذیر بر ضد کسنوکراتس تألیف شده

۱۰۵. نگاه کنید به قسمت دوم در پاره‌ی ۴۴ هاینتسه.

۱۰۶. نگاه کند به ارجاعات کرم‌ر در *P. und H. Phil.* 336f., n. 355. او این استدلال سوم برای چیزهای تقسیم‌ناپذیر را در صص ۷-۳۴۴ به تفصیل بررسی کرده است.

باشد، او می‌گفت «محسوسات نیز همچون معقولات دارای اجزای تقسیم‌ناپذیری هستند (پاره‌ی ۴۲، خطوط ۱۸-۱۶ هاینسه). گذر آرام فیثاغوری از جسم هندسی به جسم طبیعی این خلط آشکار را سهل‌تر خواهد ساخت، اما در هر حال منابع غیر مستقیم ما به آسانی ما را مجاز نخواهد ساخت که به یقین بگوییم نظریه‌های او با چه دقتی با یکدیگر سازگار هستند.^{۱۰۷}

این استدلال و استدلال پیشین در درباره‌ی خطوط تقسیم‌ناپذیر از این عقیده استفاده می‌کنند که جزءها دارای تقدم هستی‌شناختی بر کل‌ها هستند؛ یعنی جزء می‌تواند بدون کل وجود داشته باشد، اما کل نمی‌تواند بدون اجزای تشکیل‌دهنده‌اش موجود گردد. پاره‌ای از کسنوکراتس که در آثار عربی محفوظ مانده و به نام او ثبت شده است،^{۱۰۸} این عقیده را به رابطه‌ی میان انواع و اجناس نیز تسری می‌دهد: انواع اجزای اجناس هستند، جزء بر کل مقدم است، بنابراین انواع مقدم بر اجناس هستند. این قول را اسکندر افرویدیسی نقل می‌کند و به رد آن می‌پردازد. کسنوکراتس که در بسیاری از جاها پیرو استادش است، در این جا برخلاف او گام برمی‌دارد. در نظر افلاطون نیز صورت‌های نوعی اجزای صورت‌های جنسی بودند و فقط نوع سافل تقسیم‌ناپذیر بود (سوفسطایی ۲۲۹d)؛ صورت عالی‌تر و کلی‌تر از نظر هستی‌شناسی مقدم بر صورت‌های

۱۰۷. اما در عین حال ممکن است از مطالعه‌ای بیش‌تر در کل زمینه‌ی فکری معاصر و متقدم او نتایج بیش‌تری به دست آورد. این مطالعه را می‌توان از اولین قسمت از دو بررسی *Studies Two* فورلی، یعنی قسمتی که به «بزرگی‌های تقسیم‌ناپذیر» مربوط است، شروع کرد، و توجه خاصی به گواهی‌های ارسطو مبذول داشت. عدم توفیق کامل کسنوکراتس نباید ما را شگفت‌زده سازد، زیرا مسئله‌ی تقسیم‌ناپذیرها برای مدت مدیدی همدوش فلسفه باقی ماند. مقایسه کنید با فصل خواندنی‌ای که فورلی درباره‌ی هیوم آورده است (همان‌جا، فصل ۱۰).

۱۰۸. ابتداء در ۱۹۴۷ منتشر شد، ترجمه و تفسیر از اس. پینس است:

S. Pines, *Trans. Amer. Philos. Soc.*, vol. LI pt 2 (1961), 3-34. See p. 6.

وجود خطوط تقسیم‌ناپذیر تأثیر مستقیمی بر مسئله‌ی کمیت‌های اصم یا سنجش‌ناپذیر می‌گذارد،^{۱۱۰} به نظر پینس (همان‌جا، ۱۵ و بعد، با تکیه بر تمیستیوس، پاره‌ی ۳۹ هاینسه) کسنوکراتس این مسئله را به طور واقعی حل کرد. بدین صورت که فرض کرد کمیت‌های مثالی، یا ریاضی، (و البته این مسئله از نوع هندسی بود) ناپیوسته (درنهایت تقسیم‌ناپذیر) هستند و بنابراین گویا هستند: کمیت گنگ فقط در مرتبه‌ی جسمانی وجود دارد. خواننده به ناچار و بی‌درنگ به یاد سخنی می‌افتد که پیش از این از پاره‌ی ۴۲ نقل کردیم، مبنی بر اینکه محسوسات نیز همچون معقولات دارای اجزای تقسیم‌ناپذیری هستند، اما پینس (ص ۱۹) می‌گوید تعارض ضروری‌ای میان این دو قول وجود ندارد. قضاوت با خود خواننده است، اما به نظر می‌آید که در این مورد نیز اطلاعات ما کافی نیست.

۱۰۹. تصور نمی‌کردم که این سخن نیازمند دفاع باشد، اما اکنون در ص ۴۶ از کتاب چرنیس *ACPA* می‌خوانم، «او [افلاطون] میان جنس و نوع تمایز هستی‌شناختی برقرار نمی‌سازد.» نمی‌دانم چگونه ممکن است کسی محاورات اخیرتر را بخواند و چنین احساسی داشته باشد. البته جزییات محسوس و بی‌نهایت از نظر هستی‌شناسی فروتر از هر صورتی هستند، و تقسیمات متوالی یک صورت جنسی به اجزای نوعی بیش‌تر آنها را به جزییات نزدیک‌تر می‌سازد. این جریان نوعی پیشرفت از واحد به سوی آپایرون است (فیلیوس ۱۶d-e، رک: ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی صص ۳۰ و بعد). تیمایوس ۳۰c به روشنی نشان می‌دهد که قلمرو صورت‌های *τα εν μερους ειδει* فروتر از قلمرو صورتی است همه‌ی آنها را دربر می‌گیرد. افلاطون، بی‌آنکه استدلال کسنوکراتس را به تفصیل به کار گیرد، کاملاً روشن می‌سازد که صورت حیوان می‌تواند بدون صورت سگ باقی بماند.

۱۱۰. در *De lin. insec.* 968 b4ff. (پاره‌ی ۴۲ هاینسه) به این رابطه تصریح شده است: «براساس آنچه خود ریاضیدانان می‌گویند، اگر خطوط به وسیله‌ی معیار واحدی اندازه‌گیری شوند متناسب هستند. لازم است خطوط تقسیم‌ناپذیری وجود داشته باشد» و غیره.

روش و منطق. فهرست آثار کسنوکراتس نشان می‌دهد که او مطالب زیادی در باب دیالکتیک (۱۴ کتاب) و موضوعات وابسته به آن نوشته است، اما معدودی از آنها از دست چپاول زمان و دگرگونی جان سالم به در برده است. سکستوس می‌گوید او بود که فلسفه را به سه بخش، طبیعی، اخلاقی و منطقی تقسیم کرد، تقسیمی که در دوره‌های هلنیستی، به ویژه در میان رواقیان، به عنوان شاخص مقبول افتاد. او ریاضیات را به عنوان «دستگیره‌ها» بی‌توصیف می‌کرد که به وسیله‌ی آنها بر فلسفه چنگ می‌زنیم (پاره‌ی ۱ هاینتسه، پلورتارخوس)، عقیده‌ای که واقعاً آهنگ افلاطونی دارد. کسنوکراتس تمایز فنی‌ای میان دو واژه‌ی مربوط به حکمت، سوفیا، فرونیسیس، ایجاد کرد؛ افلاطون این دو را به جای یکدیگر به کار می‌برد (ج ۱۴ ترجمه‌ی فارسی) ۹۵ و بعد؛ تمایز او بدین قرار است (پاره‌ی ۶ هاینتسه، کلمنت اسکندرانی):

کسنوکراتس در کتابش درباره‌ی فرونیسیس، در تعریف سوفیا می‌گوید: شناخت علتهای اولیه و شناخت هستی معقول. او فرونیسیس را به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌کند؛ فرونیسیس نظری در واقع همان سوفیادرسطح انسانی است. از این رو سوفیا فرونیسیس است، اما هر فرونیسیسی سوفیانیست.

این تقسیم دیالکتیکی آهنگ افلاطونی دارد، و ارجاع به کتاب خاص (در فهرست دیوگنس لائرتیوس دو کتاب درباره‌ی فرونیسیس آمده است) بر اعتبار آن می‌افزاید. این تقسیم با یادداشت مختصری که در جلد^{۱۱۱} ارسطو هست

۱۱۱. پاره‌ی ۲ هاینتسه. مقایسه کنید با کرمر، *P. und H. Phil.* 114 n. 35. اما چه کسی می‌تواند بگوید آیا او مقدم برده است یا ارسطو (جدل ۱۰۵b۲۰)؟

کاملاً مطابق نیست، اما شاید او این یادداشت را برای هدف نزدیکی که در نظر داشته مختصر آورده است؛ یادداشت او فقط برای توضیح این نکته آمده است که به کار بردن آن دو واژه در آن جا که یکی کفاف می‌کند خطاست.^{۱۱۲}

کسنوکراتس و آندرونیکوس [که مدت‌ها پس از او زندگی می‌کرد] می‌گفتند هر چیزی در تحت عنوان‌های وجود مطلق و وجود نسبی جای می‌گیرد، به طوری که نیازی به وجود تعداد زیادی مقوله در کار نیست. پاره‌ی ۱۲ هاینتسه (سیمپلیکیوس)

این سخن بی‌تردید انتقادی است از ده مقوله‌ی ارسطو؛ نظریه‌ای که کسنوکراتس، به بیان تسلر (II, I, 1013f.)، از تقسیم دوتایی ساده‌ی افلاطون در برابر آن طرفداری می‌کند. تمایز میان هستی مطلق و هستی نسبی در نظر افلاطون از اهمیت بنیادی‌ای برخوردار بود؛ همین تمایز بود که جهان صورت‌ها را از جهان تجربه جدا می‌ساخت. چیزهای زیبا فقط نسبت به دیگر چیزها زیبا بودند (و در عین حال ممکن بود نسبت به چیزهایی دیگر زشت باشند)، اما خود زیبایی «چنین نیست که از یک جهت زیبا و از جهتی دیگر زشت باشد، یا در زمانی زیبا باشد و در زمانی دیگر زیبا نباشد، یا در رابطه با یک چیز زیبا باشد و در رابطه با چیزی دیگر زشت باشد... خود زیبا به صورت مطلق، فی‌نفسه و بنفسه، و یکسان وجود دارد.»^{۱۱۳}

روانشناسی. کسنوکراتس نفس را به عنوان عددی خود جنبان تعریف کرد، اولین

۱۱۲. جدل، ۱۴۱a۶. کدامین نوع *ovta* مد نظر هستند؟

۱۱۳. ۰.۲۱۱a. مقایسه کنید با هیپاس بزرگ ۲۸۹a-b، فیلبوس ۵۱c، ۵۳d.

واکنش خواننده در برابر این سخن موافقت با این قول ارسطوست که سخن او نامعقول‌ترین چیزی است که در تعریف نفس گفته‌اند.^{۱۱۴} مفسران یونانی چندین بار او را از این حیث قرین فیثاغورس دانسته‌اند، کسی که البته به عقیده‌ی او هر چیزی عدد بود. پلورتارخوس می‌گوید تعریف او مبتنی بود بر تفسیری از تشکیل روح جهانی در تیمایوس افلاطون، که خودش بر پایه‌ی کاملاً خیالی‌ای استوار است. از سخن ارسطو در ۴۰۴b۲۷ می‌توان نتیجه گرفت که ویژگی عددی روح به قوای ذهنی مربوط می‌شد، قوایی که با انگیزه فرق دارند؛ و این نتیجه را از تیمایوس ۳۷a-c نیز می‌شود به دست آورد، آن‌جا که افلاطون توانایی نفس برای استدلال درست در باب جهان معقول و جهان محسوس را به نسبت به هماهنگی عددی‌ای مربوط می‌سازد که اجزای آن بر پایه‌اش ترکیب یافته‌اند. «عدد» در میان فیثاغوریان و پیروان آنها واژه‌ی مجملی بود برای تناسب، اندازه، هماهنگی - تمام چیزهایی که نتیجه‌ی عدد محسوب می‌شدند. با این حال انتقاد پلورتارخوس وارد است. او می‌گوید افلاطون هرگز نفس را عدد ننامید، زیرا گفتن اینکه نفس براساس تناسبی عددی ساخته شده است غیر از آن است که بگوییم خود آن، ذاتاً، عدد است.^{۱۱۵} سکستوس (پاره‌ی ۶۴ هاینتسه) معتقد بود که کسنوکراتس این تعریف را به قصد اثبات جایگاه میانه‌ای برای نفس، در بین صورت‌ها و چیزهای ساخته شده از روی آنها، عرضه کرده است؛ زیرا صورت‌ها عدد هستند، اما حرکت نمی‌کنند.

نفس غیر جسمانی است و به دو قسمت عقل و حس تقسیم می‌شود

۱۱۴. رک: ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی ص ۱۷۷ و بعد، و برای بررسی بیش‌تر مقایسه کنید با

Krämer, P. und H. *Phil.* 348f.

۱۱۵. پلورتارخوس، *De an. procr.* 1013c-d (در ویرایش هاینتسه نیامده است). تعریف کسنوکراتس از نفس، و گزارش و انتقاد پلورتارخوس از آن، را تیلور در 112-15 *on Tim.* *Comm.* به تفصیل بررسی کرده است.

(پاره‌های ۶۶، ۶۷، ۷۰ هاینتسه)، کسنوکراتس احتمالاً گفته است نوس از بیرون وارد وجود ما شده است، یعنی امری است الهی.^{۱۱۶} الومپیودوروس (پاره‌ی ۷۵ هاینتسه) می‌گوید کسنوکراتس و اسپوسیپوس معتقد بودند که نفس غیر عاقل نیز همچون نفس عاقل نامیرا است، و از کلمنت اسکندرانی نیز نقل شده است که کسنوکراتس «از این امید دست برداشت که حتی موجودات عاری از عقل نیز از جنبه‌ای الهی برخوردار هستند.» این تعبیر («نومید نشد»)^{۱۱۷} نشان می‌دهد که او در همان فضای فکری جالبی بوده است که حکایت گنجشک نشان می‌دهد، گنجشکی که از سوی شاهینی تعقیب می‌شد و به راوی او پناه آورد. او گنجشک را در لابلای ردا پنهان کرد تا خطر برطرف شد، سپس آن را آزاد ساخت و گفت درست نیست که پناهنده را لو دهیم (پاره‌ی ۱۰ هاینتسه). می‌توان تصور کرد که چنین شخصی معتقد باشد که حتی گنجشک نیز ممکن است نفسی الهی داشته باشد.^{۱۱۸}

کسی که چنین اعتقاد نیرومندی به دایمون‌ها دارد به آسانی نمی‌توانست از

۱۱۶. پاره‌ی ۶۹ هاینتسه. این پاره فقط فهرستی از فیلسوفانی است که می‌گویند *τον νοον θυραθεν εισκρανεσθαι*. نیامدن نام ارسطو در این فهرست دقت آن را مشکوک می‌سازد؛ مقایسه کنید با توضیح او در پیدایش حیوانات ۷۳۶b۲۸.

117. *ουκ απελπιζει*.

عبارت کلمنت اسکندرانی در ویرایش هاینتسه نیامده است، اما تسلر آن را نقل کرده است (II. I, 1022 n.4).

۱۱۸. در عین حال، مایه‌ی شگفتی است که می‌گویند او کتابی درباره‌ی غذای حیوان نوشته و در آن گفته است خوردن گوشت برای مازیانبار است، زیرا امکان دارد روح غیر عاقل حیوانات را در ما وارد سازد. این سخن را نیز کلمنت در گلچین (پاره‌ی ۱۰۰ هاینتسه) آورده و هاینتسه آن را پذیرفته است (ص ۱۳۹) اما دوریه (RE 1517) در اصالت آن کاملاً مردد است. این عنوان در فهرست دیوگنس لائرتیوس نیامده است، و نیز این استدلال در بین دلایلی که کسنوکراتس برای توصیه‌ی تریپتولموس بر اجتناب از گوشت اقامه کرده است (پاره‌ی ۹۸ هاینتسه) به چشم نمی‌خورد.

این عقیده‌ی سنتی دوری‌گزیند که دست کم برخی‌ها از آنها ارواح مردگان هستند، به همان صورت که هسیود و امپدوکلس عقیده داشتند، اما مدرک مشخصی بر این مدعا نداریم. کسنوکراتس در عین حال روح انسان زنده را دایمون او نامید، و واژه‌های رایج برای «خوشبختی» و «بدبختی»، ائودایمونیا و کاکودایمونیا، را به معنای لفظی «داشتن دایمونی خوب - یا بد -» در نظر گرفت. این کار کاملاً صحیح است، اما او در ادامه می‌گوید منظورش همان داشتن روحی شایسته یا ناشایست است، «زیرا روح هر کسی دایمون اوست».^{۱۱۹} او بی‌تردید این سخن هراکلیتوس (پاره‌ی ۱۱۹ دیلز - کرانتس) را در نظر داشته است که منش هر کسی دایمون اوست، اما در آن‌جا «دایمون» بیش‌تر دارای معنای سرنوشت یا نیروی مهارکننده‌ی سرنوشت انسان بوده است. هراکلیتوس به صورت طعن‌آمیزی می‌گفت آنچه بر سر انسان می‌آید مسئولیت خود اوست: «تو آن را دایمون - یا سرنوشت - خویش می‌نامی، اما آن در واقع از آن تو است.» از زمان هومر به این طرف دایمون را نیروی بیرونی‌ای می‌دانستند که سرنوشت هر فردی را در دست می‌گیرد. این واژه به معنی نوعی فرشته‌ی نگهبان نیز بوده است، محافظی برای روح، مانند دایمونی که هر روحی را در سفر او به سوی جهان زیرین رهبری می‌کند، اما نه خود روح.^{۱۲۰}

۱۱۹. منبع این سخن نه مفسری متأخر بلکه خود ارسطو است (جدل ۸-۱۱۲a۳۲، پاره‌ی ۸۱ هاینسه). او این قول را به عنوان نمونه‌ای برای این تدبیر جدلی یا خطابی می‌آورد که واژه‌ای را به معنای لفظی آن در نظر بگیریم به گونه‌ای که گویی لازم است این معنا را با معنای رایج آن تلفیق دهیم. من تردید دارم که نسبت دادن توانایی استفاده از چنین تصنع عمده‌ی به یک فیلسوف باریک‌بین آبروی زیادی برای او فراهم کند.

۱۲۰. افلاطون، فایدون ۱۰۷d، ۱۱۳d. برنت در مورد ۱۰۷d فقرات مشابهی را از دیگر مؤلفان دوره‌ی کلاسیک ذکر می‌کند.

اخلاق. اگرچه کسنوکراتس نیز مانند اسپوسیپوس مطالب فراوانی در باب اخلاق نوشت، اطلاعات ما درباره‌ی دیدگاه‌های او زیاد نیست. از آنچه در دست داریم چنین برمی‌آید که او در بسیاری موارد در دیدگاه آکادمیکی عمومی‌ای با اسپوسیپوس، ارسطو و بی‌تردید کسانی دیگر سهیم بوده است، دیدگاهی که بخش عمده‌ی آن رازنون و رواقیان برگرفته‌اند. زیرا پژوهش‌های فلسفی او هدف فراتری داشته است، یعنی آرامش فکری («پایان دادن به تشویش خاطری که از اشتغالات زندگی نشأت می‌گیرد»، پاره‌ی ۴). فقط در ارسطو است که به آرمان علمی دانش برای خودش به عنوان هدف طبیعی بشر برمی‌خوریم (مابعدالطبیعه، سرآغاز). سکستوس (پاره‌ی ۷۶ هاینتسه) کسنوکراتس را، در طبقه‌بندی کردن هر چیزی به عنوان خوب یا بد یا هیچ کدام، با آکادمی قدیم، مشایبان، و رواقیان هم‌رأی می‌خواند. این طبقه‌بندی، اگر به نظر می‌آید که راه را برای آموزه‌ی رواقی «خنثاها» هموار کرده است (Krämer, P. und H. Ph. 229) ریشه‌ای عمیق در فلسفه‌ی خود افلاطون دارد. این قسمت از منون را به خاطر داریم که سلامت و ثروت به خودی خود نه خوب هستند و نه بد - خوبی و بدی آنها بستگی دارد به استفاده‌ای که از آنها می‌کنیم - و اینکه چگونه بیماری ثناگس مایه‌ی برکتی برای او گشته است.^{۱۳۱} با این حال به نظر می‌آید که کسنوکراتس و اسپوسیپوس سلامتی را، به اصطلاح رواقی، دارای مرتبه‌ی «مرجح» می‌دانستند (پاره‌ی ۹۲ هاینتسه)، اما فضیلت در مرتبه‌ی بالاتری قرار داشت. به نظر می‌آید که گویندگان محاورات سیسرون گاهی کسنوکراتس را در زمره‌ی رواقیان، و دارای پیوند تردید‌آمیزی با اسپوسیپوس، پولمون و حتی ارسطو تلقی می‌کنند و در این تعلیم سهیم می‌دانند که انسان فاضل در دردناک‌ترین شرایط نیز نیکبخت

۱۲۱. منون ۸۸e-۸۷e، جمهوری ۴۹۶c. همچنین مقایسه کنید با قوانین ۷۲Ad-e، ویژگی‌ای اروس در میهمانی ۲۰۱e، و «نه خوب و نه بد» لوسیوس ۲۱۶e.

است (پاره‌ی ۸۴، ۸۵ هاینسه)، اما گاهی نیز او را با قاطعیت از آنها جدا می‌سازند. در این جا ممکن است میان کسنوکراتس و پولمون، جانشین او به عنوان رئیس آکادمی، تا حدودی خلط شده باشد.^{۱۲۲}

مبنای خوشبختی در نظر او زندگی کردن براساس طبیعت بود؛ و پلورتارخوس از این جهت او را در ردیف پولمون قرار می‌دهد^{۱۲۳} (اگرچه همین سخن در مورد اسپوسیپوس نیز به همان اندازه درست است؛ ص ۲۸۲ بالا)، و می‌گوید زنون از آنها پیروی کرد (پاره‌ی ۷۸ هاینسه). دلیل او برای اثبات این مدعا در پاره‌ی ۷۷ هاینسه (کلمنت، گلچین) قرار داشت:

کسنوکراتس اهل خالکدون می‌گوید خوشبختی عبارت است از اینکه انسان برتری شایسته‌اش را داشته باشد و از نیروهایی برخوردار باشد که به آن کمک می‌کنند. این سخن در چه چیزی صادق است؟ در روح. با کدامین عامل‌ها؟ با فضیلت‌ها. فضیلت‌ها از کدامین اجزا تشکیل یافته‌اند؟ کردارهای درست، حالت‌های فکری، مزاج‌ها، حرکت‌ها و عادت‌های خوب. کمک‌های ضروری آن کدام‌اند؟ سلامت جسمانی و امکان خارجی.

۱۲۲. رک: یادداشت چرنیس در پلورتارخوس لوثب، xliii، ۲، ص ۷۳۸، یادداشت a.

۱۲۳. ریشه‌ی این عقیده در دیدگاه افلاطون - مطرح شده در لوسیوس و خارمیدس - قرار داشت،

مبنی بر اینکه خوب چیزی است که به نحو شایسته‌ای متعلق به شخص باشد (*οικειον*)

(*ταγαθον*). رک: ج ۱۳ (ترجمه‌ی فارسی) ۲۴۹ و بعد، ۲۶۶. به عقیده‌ی هاینسه (148)

Xenokr. «به نظر می‌آید پولمون اولین کسی است که این نظریه را به تفصیل مطرح کرد که

پیروی کردن از طبیعت راه خوشبختی است، اما کسنوکراتس پیش از او همین دیدگاه را

عرضه داشته بود.»

تا این جا به نظر می آید که تعریف صوری ارسطو از نیکبختی دقیقاً با این قول سازگار است: نیکبختی عبارت است از «فعالیت براساس فضیلت کامل، همراه با تدارک کافی امتیازات خارجی و زندگی ای که کوتاه نباشد» (اخلاق نیکوماخوسی ۱۱۰۱a۱۴).

یگانه عقیده‌ی اخلاقی دیگری که از کسنوکراتس سراغ داریم این است که فقط فیلسوفان به اختیار خودشان فاضل هستند. پلورتارخوس از «قول کسنوکراتس درباره‌ی فیلسوفان واقعی» سخن می گوید: «فقط آنها کارهایی را به اختیار انجام می دهند که دیگر انسان‌ها برخلاف میل شان و تحت اجبار قانون به آنها گردن می نهند، مانند سگ‌های زیر ضربه‌ی شلاق». همان مرجع در جایی دیگر می گوید، به هیچ وجه این بیم وجود ندارد که کنار گذاشتن قوانین ما را به سوی وحشی‌گری بکشاند، مشروط بر اینکه از «قوانین» فیلسوفانی چون پارمنیدس، سقراط، هراکلیتوس و افلاطون پیروی کنیم. «در آن صورت، همان‌طور که کسنوکراتس می گوید، کارهایی را به اختیار انجام خواهیم داد که حالا تحت اجبار قانون و برخلاف میل خویش انجام می دهیم.» به نظر می آید که بشریت مستعد گناه است، و فقط در صورتی می تواند از آن دور بماند که یا، مثل حالا، بر حاکمیت قانون گردن نهد، و یا همه به فلسفه دل بسپارند. برخلاف آنچه ابتدا ممکن است در نظر آید، این سخن تفاوت زیادی با پارادوکس سقراطی ندارد، یعنی اینکه هیچ کس به عمد گناه نمی کند. به نظر سقراط ما فقط بر اثر نادانی مان گناه می کنیم، در حالی که می گوید اگر ما حکمت فیلسوف را داشتیم گناه نمی کردیم، بلکه «عدالت را برای خاطر شایستگی ذاتی آن می ستودیم».^{۱۲۴}

۱۲۴. رک: پلورتارخوس (و سیرون) در پاره‌ی ۳ هاینسه.

زندگی. آغاز و انجام زندگی هراکلیا اهل هراکلیدا Heracleia در دریای سیاه (از این جاست که او را «پونتیکوس» می‌نامند) را می‌توان تقریباً ۳۹۰ (یا جلوتر) و ۳۱۰ تعیین کرد.^{۱۲۶} او یکی از اعضای آکادمی بود و در رأی‌گیری برای ریاست آن پس از مرگ اسپوسیپوس با اندکی اختلاف رأی بازنده شد (ص ۲۸۷ یادداشت ۷۶ بالا)؛ اما این داستان رایج که افلاطون در آخرین دیدارش از سیسیل در ۳۶۱ (ج ۱۳ ترجمه‌ی فارسی ۵۷، یادداشت ۵۳) او را به جای خودش نشانید، فقط در مأخذ قرن دهم، Suda، آمده است، و از آن جا که او در آن زمان نمی‌توانست بالاتر از سی سال داشته باشد، و شاید فقط دوازده سال از عمرش سپری گشته بود، نامحتمل به نظر می‌آید.^{۱۲۷} همان مأخذ^{۱۲۸} داستان مار خانگی‌ای را نقل

۱۲۵. پاره‌های هراکلیدس را اف. ورلی F. Wehrli, Basel 1953 (2nd ed. 1969) گرد آورده

است، و برای اطلاعات عمومی درباره‌ی او نگاه کنید به مقاله‌ی ورلی در 675-86, (1968)

RE Suppl. XI که تکلمه‌ای است بر مقاله‌ی دبریتس Daebritz در RE VIII, 472-85.

۱۲۶. OCD (تاریخ باستانی آکسفورد؟) تاریخ تقریبی ۱۰-۳۹۰ را پیشنهاد می‌کند، 388-15 (63)

Sambursky (PWG). واس Voss (Heraccl. p.8) می‌گوید او میان ۳۸۸ و ۳۷۳ متولد شد.

۱۲۷. واس، Heraccl. 11-13 این داستان را به شدت انکار می‌کند.

۱۲۸. رک: پاره‌ی ۱۷ ورلی؛ همچنین در دیوگنس لائرتیوس، پاره‌ی ۱۶.

می‌کند که او برای طراحی عروج ملکوتی خودش به کار می‌گرفت. دیوگنس (پاره‌ی ۳ وِرلی)، با اعتماد بر سوتیون Sotion، می‌گوید «او بعدها یکی از شاگردان ارسطو بود». ۱۲۹

تألیفات. چهل و شش عنوان محاوره از او در دست داریم، به نظر می‌آید که او در آن محاورات، دست کم به اندازه‌ی افلاطون، بر موقعیت نمایشی، شخصیت و حالت افراد، توجه کرده است. دیوگنس می‌گوید برخی از این محاورات دارای سبک کم‌دی بودند، و برخی دیگر به شیوه‌ی گفت‌وگویی عرضه شده‌اند که در شأن فیلسوفان، سیاستمداران و نظامیانی است که او درصددِ ترسیم شخصیت‌شان بوده است. امروزه معمولاً می‌گویند نگرش علمی او به ضعفِ خیالپردازی و خرافه‌پرستی گرفتار بوده است، زیرا در آثار او داستان‌هایی هست از قبیل غیبت معجز‌آسای امیدوکلس پس از زنده ساختن زنی که ظاهراً از سی روز پیش به درود حیات گفته بود، و یا داستان انسانی که از ماه به زمین افتاده بود. ۱۳۰ اما تصور ما از افلاطون چگونه بود اگر محاورات از میان می‌رفتند و فقط ما

۱۲۹. وِرلی او را در زمره‌ی شاگردان مکتب ارسطو قرار می‌دهد، اگرچه خودش می‌گوید با توجه به ترک آتن از سوی ارسطو در هنگام مرگ افلاطون و بازگشت خود هراکلیدس به هراکلیا، هرگونه استادی ارسطو بایستی در زمان زندگی افلاطون صورت گرفته باشد، یعنی آن هنگام که هر دو عضو آکادمی بودند، نه در لوکیوم. او اضافه می‌کند که «تأثیر ارسطو بر روی هراکلیدس بدون مبالغه محدود بوده است، اما معتقد است که سخنانِ دیوگنس لائرتیوس مستلزم عضویت در حلقه‌ی مشایبان است، و نگاه کنید به شواهد علایق مشترک با مشایبان دیگری چون کلیتارخوس Clearchus و آریستوکسنوس Arstoxenus. (رک: کتاب او p. 60 HP.)

۱۳۰. پاره‌های ۸۳، ۸۴ و ۱۱۵ وِرلی. برای امیدوکلس نگاه کنید به ج ۷ ترجمه‌ی فارسی، و درباره‌ی هراکلیدس *περι της απνου*، آی. ام. لونی، «نظریه‌ی پزشکی در هراکلیدس اهل پونتوس»، در *Mnemos*, 1965.

می‌دانستیم که داستانی درباره کسی گفته است که در میدان کارزار جان سپرد، ولی دوازده روز بعد در روی توده‌ی هیزم ویژه‌ی سوزاندن اموات دوباره زنده شد و به توصیف شگفتی‌هایی پراخت که در جهان دیگر دیده بود؛ و نیز اینکه او درباره‌ی خدایانی سخن گفته است که آسمان‌ها را در کالسکه‌هایی دور می‌زنند و سپس اسب‌های‌شان را به‌آخور می‌بندند و از شهد و خوراک میهمانی آسمانی به آنها می‌خورانند؟ اگر هراکلیدس مثل افلاطون از توانایی آمیختن موتوس با لوگوس برخوردار بوده باشد، انسانِ فروافتاده از ماه، همان‌طور که هیرزل گفته است، چارچوب خیالی‌ای بوده است برای یک تمایز کیهانشناختی جدی.^{۱۳۱} شواهدی نشان می‌دهد که آباریس - که نام شخص اسطوره‌ای معجزآسایی در میان افراد نواحی شمال Hyperborean بوده است - همان درباره‌ی عدالت است، به همان صورت که اسطوره‌ی *Er* در محاوره‌ای در همین موضوع آمده است.^{۱۳۲} هراکلیدس یقیناً گرایش دینی داشته، و به نظارت الهی بر امور انسان‌ها معتقد بوده است؛ او از جمله کسانی بوده است که دیودوروس آنها را دارای «تمایل دیندارانه» خوانده است، کسانی که مصیبت زمین لرزه در هلیکه را به خشم الهی نسبت دادند، در برابر کسانی (چون ارسطو، کائئات جو، ۳۶۶a۲۴ و بعد) که در پی تبیین‌های طبیعی این‌گونه بلایا بودند.^{۱۳۳}

131. Hirzel, *Dialog I*, 327.

برخی از فیثاغوریان که هراکلیدس به مقدار زیادی وامدار آنها بود، عقیده داشتند که ماه محل سکونت است (ج ۳ ترجمه‌ی فارسی).

۱۳۲. آباریس در فهرست دیوگنس که *περι δικαιοσύνης* [درباره‌ی عدالت] را آورده است، به چشم نمی‌خورد. نگاه کنید به هیرزل *Dialog I*, 328. اما، همان‌طور که وِری به حق هشدار می‌دهد، دلیلی برای این کار نداریم.

۱۳۳. پاره‌ی ۴۶ وِری. مقایسه کنید با پاره‌ی ۶۵.

ستاره‌شناسی و جهان‌شناسی. لازم است از همین دو موضوع شروع کنیم، زیرا بیش‌ترین آوازه‌ی او مربوط است به دانش ستاره‌شناسی، اگرچه منابع ما چنان ناقص هستند که محققان پس از مباحثات طولانی ارزیابی‌های بسیار متفاوتی درباره‌ی موفقیت‌های او داشته‌اند. دست کم این قول مشهور را درباره‌ی او داریم که، به عنوان تبیین ناقصی از پدیده‌های آسمانی، این فرضیه را مطرح کرد که زمین بی‌حرکت نیست، بلکه هر روز یک بار به دور خودش می‌گردد، در حالی که اجسام آسمانی ثابت ایستاده‌اند.^{۱۳۴} به عقیده‌ی اکثر محققان او همچنین می‌گفت زهره و تیر به دور خورشید، به یک مرکز، می‌گردند، فرضیه‌ای که دست کم حاوی خمیرمایه‌ی نظریه‌ی اپی‌سیکل‌ها است، نظریه‌ای که آپولونیوس اهل پِرگه Perge را تعمیم داد و صورت نهایی‌اش را در بطلمیوس باز یافت. و آخرین مطلب اینکه برخی ادعا کرده‌اند، و برخی‌ها نیز به شدت انکار کرده‌اند، که او اولین بنیانگذار نظریه‌ی خورشید مرکزی کامل کوپرنیکوس است، نظریه‌ای که معمولاً به آریستارخوس اهل ساموس در قرن بعدی نسبت می‌دهند.^{۱۳۵}

۱۳۴. درباره‌ی امکان انتساب این عقیده‌ی خیالی به دو اندیشمند فیثاغوری، اِکفانتوس و هیکتاس، نگاه کنید به ج ۳ ترجمه‌ی فارسی ۳۰۴ و بعد.

۱۳۵. برای متون مربوطه نگاه کنید به پاره‌های ۱۷-۱۰۴ و رلی. نظریه‌ی کامل کوپرنیکی را شیاپارلی Schiaparelli در ۱۸۹۸ به هراکلیدس نسبت داد، و دریر Dreyer در ۱۹۰۶ آن را انکار کرد (HPS 134f.) و هیث نیز با استدلال‌های نیرومندتری در برابر آن مقاومت کرد (A. of S. 1913, 275ff.)، همان کسی که فقرات اساسی را در زبان انگلیسی آورده است)، الا اینکه فن در وِردن آن را با همان تأکید در کتابش §9 و (Astron. d. Pyth. (1951) دوباره احیا کرده است. (همچنین نگاه کنید به سخنان او در «ستاره‌شناسی هراکلیدس اهل پونتوس» در 47-56 (Ber. d. Sächs. Ak. 96 (Leipzig 1944)). دلایل او نیرومند است، اما مخالفت با وی ادامه دارد از جمله:

A. Pannekoek, *The Astronomical System of Herakleides* (Amsterdam 1925), and Whehrl, RE 6860

درباره‌ی اپی‌سیکل‌ها باید بگوییم، هیث، در عین قبول اینکه هراکلیدس «پیشرفت بزرگ» ←

برای کسی که از شاگردان افلاطون است، شگفت‌انگیزترین سخن، اگر سخنان او را درست گزارش کرده باشند، این است که جهان را نامحدود بداند (پاره‌ی ۱۱۲ ورلی، از آیتیوس). اگر او جهان را مخلوقی یگانه، محدود و کروی (تیمایوس ۳۳b) نداند، بخش عمده‌ی کاخ غایت‌شناختی افلاطون فرو خواهد ریخت. اما هراکلیدس نامحدود بودن جهان را همراه با عقیده‌ی دیگری مطرح کرد که حتی شگفت‌انگیزتر از آن است: هر ستاره‌ای خودش جهان کاملی است «مشمول بر خاک و باد در آئین نامتناهی» (پاره‌ی ۱۱۳ ورلی). اگر این سخن درست باشد، هر ستاره‌ای باید فلک ستارگان ثابت خودش را داشته باشد، و هر کدام از ستارگان نیز جهانی کامل خواهد و ستارگان ثابت خودش را خواهد داشت، و همین‌طور تا بی‌نهایت. در منابع ما این نظریه را به‌طور مشترک به هراکلیدس و فیثاغوریان نسبت می‌دهند، اما حتی اکفانتوس فیثاغوری (احتمالاً معاصر هراکلیدس) گفته است جهان را «قدرت الهی به صورت کروی درآورده است» (پاره‌ی ۱ دیلز - کرانتس).

← کشف گردش زهره و تیر به دور خورشید را به ارمغان آورد، انکار می‌کند که این کشف او را با نظریه‌ی اپی‌سیکلی مرتبط کرده باشد (همان جا ۷۸-۲۵۵). جی. ایونس G. Evans، اخیراً، در CQ 1970 حتی نظریه‌ی گردش دو سیاره‌ی زهره و تیر بر دور خورشید را از او در ر بوده است، اگرچه سمبورسکی در ۱۹۵۶ (PWG، با ترجمه‌ی فقره‌ها) آن انتساب را اثبات و اضافه می‌کند که بر این اساس می‌توان او را بنیانگذار نظریه‌ی اپی‌سیکل‌ها دانست. اما پیشنهاد نظریه‌ای اپی‌سیکلیک و خورشید مرکزی برای حرکت زهره را به نظر می‌آید که Neugebauer در یادداشتی بر معنای «بالتر» و «پایین‌تر» در خالکیدیوس ابطال کرده است (1972, 600f.). اخیرترین دیدگاه درباره‌ی «نظریه‌ی خورشید مرکزی ناقص» هراکلیدس این است که «چنین به نظر می‌آید که با استحکام کامل پایه‌ریزی شده است». نگاه کنید به جی. مورو در Rev. d'hist. des sciences 1976. من صلاحیت چندانی برای عرضه‌ی دیدگاهی استوار ندارم، بلکه این مختصر ارجاعات را آوردم تا خواننده‌ی علاقمند را در پژوهش موضوعات مربوطه راهنمایی کرده باشم.

ماه «خاکی است که مه آن را دربر گرفته است» (پاره‌ی ۱۱۴) و از پاره‌ی ۱۱۵ برمی‌آید که هراکلیدس، مانند برادران فیثاغوری‌اش (ج ۳ ترجمه‌ی فارسی) آن را محل سکونت می‌دانست. هراکلیدس ستاره‌های دنباله‌دار را ابرهایی می‌دانست که نوری از عالم بالاتر آنها را درخشان می‌گرداند،^{۱۳۶} او همچنین تبیینی از جزر و مدها را عرضه کرده و آنها را معلول تأثیر بادهای خوانده است (پاره‌ی ۱۱۷ ورلی).

طبیعیات. هراکلیدس از نظریه‌ای اتمی در باب ماده پیروی کرد، اما نظریه‌ی او اختلاف بنیادی‌ای با نظریه‌ی دموکریتوس دارد. مخالفت او از کتابی (شاید دو کتاب)^{۱۳۷} بر ضد دموکریتوس بر می‌آید و نیز از کتابی دیگر درباره‌ی تصویرها (ایدولا، واژه‌ای که دموکریتوس برای تصویرهای اتم‌ها به کار برده است که در عمل رؤیت وارد چشم می‌شود)، زیرا کلمنت می‌گوید هراکلیدس از ایدولون‌های دموکریتوس انتقاد کرد یا در آنها اصلاح کلی به عمل آورد (پاره‌ی ۱۲۳ ورلی). طبیعی است که غایت‌گرای پیرو افلاطون و معتقد به مشیت الهی نتواند و نخواهد با برداشت کاملاً مکانیکی و بی‌هدف دموکریتوس از علیت موافقت کند.^{۱۳۸} به علاوه، او تغییر بسیار مهمی در آن نظریه ایجاد کرد، یعنی

136. Fr. 116 W. μεταρσιον υπο μεταρσιου φωτος καταυγασομενον.

شاید او به کسنوفانس نظر داشته است، کسی که آنها را «ابره‌ای مشتعل» نامید (ج ۴ ترجمه‌ی فارسی ۱۱۱ و بعد)، اما بیان آیتیوس چیز دیگری را به ذهن می‌آورد. تفاوت دیگر هراکلیدس با کسنوفانس این بود که برخلاف او نمی‌گفت این سخن درباره‌ی دیگر اجرام آسمانی نیز صادق است. هر دو توصیف در یک فصل کوتاه از آیتیوس آمده است؛ او در این فصل دیدگاه‌های مختلف را درباره‌ی این پدیده‌ها گزارش می‌کند.

۱۳۷. در فهرست دیوگنس لائرتیوس دو اثر به این نام آمده است، اما شاید هر دو یکی باشند. (ورلی بر این عقیده است، RE 678).

۱۳۸. در مورد اکفانتوس نیز می‌گویند که نظریه‌ی اتمی را با اداره‌ی مشیتی جهان به هم آمیخته ←

ذرات نهایی وی را که آرخته‌های همه چیز هستند، پذیرای تغییر کیفی دانست. ۱۳۹
 به نظر می‌آید که او در طرح خویش بیش‌تر به امیدوکلس نظر داشته است، کسی
 که راه طولانی‌ای را به سوی دیدگاه دموکریتوس طی کرد، و در جاهایی که او با آن
 دیدگاه اختلاف ورزید، به شیوه‌هایی عمل کرد که هراکلیدس بعدها در پیش
 گرفت. اگر بر سخن عقایدنگاران اعتماد بکنیم، این دو فیلسوف اصطلاحات
 یکسانی نیز به کار برده‌اند، زیرا هر دو کوچک‌ترین ذرات‌شان را نه تنها آتوموی
 بلکه آنکوی (توده‌ها یا انبوه‌ها) و تراوسماتا (پاره‌ها) نیز نامیده‌اند. ۱۴۰ هراکلیدس
 نیز، مانند استادش (تیمایوس ۶۷b)، در تبیین ادراک حسی به عنوان نتیجه‌ی
 جور درآمدن مواد محسوس با معبرهای (پوروی) دارای اندازه‌ی مناسب در بدن،
 از امیدوکلس پیروی کرد.

هراکلیدس برای آنکوی خویش صفت نادری به کار برده است (*αναρμοι*)،
 معنی لفظی: «ناپیوسته» که متأسفانه دارای یکی از دو معنی زیر می‌تواند باشد:
 (۱) ناپیوسته به یکدیگر، «به طوری که هر کدام جدا از دیگر ذرات است و برای
 خودش حرکت می‌کند (تسلر بر این عقیده است III، I، ۵۷۱ یادداشت ۴)، یا

← است (ج ۳ ترجمه‌ی فارسی ۳۰۷، فقره‌ی (د)).

۱۳۹. او آنها را *παθητα* می‌دانست (پاره‌ی ۱۲۰ وِریلی). تصور می‌کنم در این صورت لازم می‌آید
 که این ذرات دارای کیفیت‌های محسوس باشند، مانند اجسام طبیعی‌ای - خاک، آتش و
 غیره - که تشکیل می‌دهند (شاید به تقلید از امیدوکلس، کسی که عقایدنگاران همدریف او
 قرار می‌دهند؛ رک: ج ۷ ترجمه‌ی فارسی). لوئی می‌گوید (*Phron.* 1964, 157)؛ نگاه کنید
 به آنچه پس از این می‌آید) *παθητα* در این جا بایستی معنای تقسیم‌پذیر را داشته باشد، زیرا
απαθων اندکی پیش‌تر در همین پاره به معنای تقسیم‌پذیر تأویل شده است، اما من، با
 توجه به حرف تعریفی که پیش از *ατομων* آمده است، نمی‌توانم آن «تأویل» را به طور
 کامل بپذیرم.

۱۴۰. برای هراکلیدس نگاه کنید به پاره‌های ۱۱۸، ۱۲۱ وِریلی؛ برای امیدوکلس به ج ۷ ترجمه‌ی
 فارسی.

(۲) فاقد پیوند درونی، یعنی به صورت سست گره خورده یا دارای پیوند ضعیف. لونی در فرونیسیس ۱۹۶۴ معنای دوم را برمی‌گزیند و با این نظریه‌اش وفق می‌دهد که باید میان اُنکوی و تراوسماتا فرق بگذاریم و آن را تقسیم‌ناپذیر ندانیم بلکه فقط به عنوان کوچک‌ترین اجزای عناصر محسوس در نظر بگیریم، اجزایی که دوباره قابل تقسیم به پاره‌های تقسیم‌ناپذیری هستند. بدین ترتیب اُنکوی،

اگر آنها را به عنوان اجزای باد، آتش و غیره در نظر بگیریم، می‌توانند به عنوان دارندگان کیفیت توصیف شوند... در حالی که پاره‌ها، چون اجزای هیچ عنصر خاصی نیستند، فاقد کیفیت توصیف می‌شوند. بالاخره، هر دو را می‌توانیم *στοιχεία* [عناصر] بنامیم، زیرا هر دو به یک معنایی هستند.

لونی سپس این نظریه را با فرو کاستن عناصر چهارگانه به شکل‌ها و سطح‌های هندسی از سوی افلاطون در تیمایوس پیوند می‌دهد. این فرضیه واقعاً پسندیدنی است، و امیدوارم درست بوده باشد، اما منابع بسیار ناچیز ما می‌گویند هراکلیدس فقط به جای نام‌ها از اُنکوی استفاده کرد، یعنی تقسیم‌ناپذیری آنها را نگه داشت، و آنها را به مثابه آرخه‌های کلی در نظر گرفت.^{۱۴۱}

141. (a) *αμερη σωματα του παντος μερη ... [ταυτα τα αμερη] εκαλεσεν ογκους.*

(b) *αναρημους ογκους τας αρχας ... των ολων* (fr. 118 and 119a W.).

این موضع هنگامی پیچیده‌تر می‌گردد که می‌بینیم آسکلپیادس اهل پروسا (قرن اول پ. م.) در نظریه‌ی ذریّ خویش عبارت *αναρημοι ογκοι* را از هراکلیدس اقتباس می‌کند؛ و آسکلپیادس یقیناً آنها را تقسیم‌پذیر می‌دانست. رک: تسلر، I، III، ۵۷۱ یادداشت ۴. نظریه‌ی لونی در مورد تقسیم *ογκοι* به *θραυσοματα* مقبول نظر کرمر در *P. und H. Phil.* 308 افتاده است.

الهیات. در محاوره‌ی سیسرون درباره‌ی طبیعت خدایان، یکی از پیروان گستاخ اپیکوروس همه‌ی آموزه‌های خدایاورانه را بی‌استثنا به باد استهزا می‌گیرد. او درباره‌ی آموزه‌های افلاطون می‌گوید آنها «به خودی خود آشکارا باطل هستند، و تعارض شدیدی با یکدیگر دارند». این تهمت ناسازگاری با خویشتن، حربه‌ی مطلوب اوست. او مدعی است ارسطو در کتاب سوم درباره‌ی فلسفه قلمروها را خلط کرده است، و این نکته را در ضمن فقره‌ای توضیح می‌دهد که اذهان کسانی را که درصدد بازسازی این اثر گمشده هستند، به مقدار زیادی به خودش مشغول داشته است. او پس از کنار گذاشتن کسنوکراتس به عنوان کسی که به همان اندازه ابله است، به هراکلیدس رو می‌آورد،^{۱۴۲} کسی که به بیان او: «کتاب‌های خویش را با داستان‌های کودکانه پر کرد و گاهی می‌گوید جهان صبغهی الهی دارد، گاهی نیز ذهن را الهی می‌خواند. او الوهیت را به سیارات نیز نسبت می‌دهد، خدا را از ادراک حسی محروم می‌سازد و می‌گوید او قادر است تغییر شکل دهد، و باز در همان کتاب زمین و آسمان را در میان خدایان قرار می‌دهد.» به آسانی نمی‌توانیم به آشکار ساختن اندیشه‌ی واقعی هراکلیدس از روی چنین انتقادی امیدوار باشیم. اما، با وجود ترتیب گمراه‌کننده‌ی عمده‌ی آن، به نظر می‌آید اصل آن کتاب دارای انعکاس مؤمنانه‌ای از تیمایوس بوده است. اگر او «خدا را از ادراک حسی محروم ساخت»، لابد به این دلیل بوده است که او را عقل محض تصور می‌کرد، مانند روح جهانی در فلسفه‌ی افلاطون که نیازی به دیدن یا شنیدن نداشت (تیمایوس ۳۳c) یا مانند «عقل مقدس» امپدوکلس که در کل جهان رسوخ می‌کند.^{۱۴۳}

غیر از این مورد هیچ اطلاعی از الهیات او در دست نداریم، به جز اینکه

۱۴۲. سیسرون، طبیعت خدایان، ۱، ۱۳، ۳۴. رک: پاره‌ی ۱۱۱ وِری.

۱۴۳. افلاطون، تیمایوس ۳۳c؛ امپدوکلس، پاره‌ی ۱۳۴ (ج ۷ ترجمه‌ی فارسی).

می‌دانیم او از این آموزه‌ی افلاطون در کتاب دهم قوانین طرفداری کرد که خدایان هم وجود دارند و هم بر امورات انسان نظارت می‌کنند (پاره‌ی ۷۵).

روح. هراکلیدس کتابی درباره‌ی روح نوشت، و کتاب دیگری نیز تحت عنوان «درباره‌ی چیزهایی که در هادس هستند» به او نسبت داده‌اند، عنوانی که دموکریتوس نیز به کار برده بود. اصالت کتاب دوم در قدیم مورد تشکیک قرار گرفت.^{۱۴۴} در هر حال، از محتویات هیچ یک از آنها آگاهی زیادی در دست نداریم. هراکلیدس، برخلاف افلاطون، روح را مادی می‌دانست، اگرچه ماده‌ی تشکیل دهنده‌ی آن لطیف‌ترین نوع مادی، یعنی آئیر، بود؛ علاوه بر این گفت روح نور است، یا به نور شباهت دارد؛ این سخن او با کیفیت درخشان آئیر در باور عمومی آن زمان هم‌آواز بود. بدین ترتیب او به باورهای عمومی و رایج در فلسفه‌ی پیشین مبنی بر طبیعت آتشین، اثیری یا هوایی داشتن روح، نزدیک‌تر شد؛ این اعتقاد به هیچ وجه با الوهیت روح منافات نداشت.^{۱۴۵} داستان «زن بی‌نفس» و زنده شدن دوباره‌ی او، عنوان دیگرش «درباره‌ی بیماری» بود، و جالینوس آن را به دیده‌ی اثری جدی در خصوص مطالب مربوط به حمله‌های هیستریک‌نگریست (پاره‌های ۷۹، ۸۰، ۸۲ و رلی)؛ اما چون این داستان، چنانکه داب امپدوکلس است، با آب و تاب، و همراه با الحاقات معجزآسا، بیان شده است، با دیگر داستان‌های مربوط به مردانی که پس از مرگ ظاهری زنده شده‌اند (آباریس، آریستئاس، هرموتیوس، اپی‌منیدس) پیوند می‌خورد، و به ناچار به تأملاتی درباره‌ی مکان‌های روح در طول این‌گونه غیبت‌های ظاهری از بدن

۱۴۴. پاره‌ی ۷۲ و رلی. برای کتاب *περι των εν Αιδον* اثر دموکریتوس رک: ج ۹ ترجمه‌ی فارسی.

۱۴۵. مقایسه کنید با اثوریپیدس، پاره‌ی ۱۰۴۱ درباره‌ی روح نامیرا و آئیر نامیرا. در ۱ تا ۹ ترجمه‌ی فارسی ارجاعات دیگری را درباره‌ی رابطه‌ی میان این دو در دوره‌ی جلوتر آورده‌ام.

منتهی می‌شود.^{۱۴۶} او در همین سیاقِ اسطوره‌ای از کسی به نام امیدوتیموس سخن گفت، کسی که یکی از تجلی‌های نیمروزی پلوتون و پرسفونه و یکی از رؤیت‌های دست اولِ «کلِ حقیقت درباره‌ی ارواح ما» را تجربه کرده است.^{۱۴۷} یامبلیخوس می‌گوید برخی از پیروان افلاطون معتقداند که روح همیشه حالت تجسم یافته دارد اما گاهی در جسمی زیباتر و لطیف‌تر^{۱۴۸} جای می‌گیرد و گاهی نیز در جسمی غلیظ تر. هراکلیدس می‌گفت ارواح در آن هنگام که منتظرِ تنزل بر زمین هستند در راه شیری جای می‌گیرند، اما دیگران می‌گفتند آنها در میان تمام افلاک آسمان‌ها پخش می‌شوند (پاره‌ی ۹۷ ورلی). در این جا نیز به نظر می‌آید که «دیگران» به افلاطون (تیمایوس ۴۲d) نزدیک مانده‌اند، و هراکلیدس از او دورتر گشته و جانبِ عقیده رایج، و به ویژه عقیده‌ی فیثاغوری را گرفته است، زیرا مگر فیثاغورس نگفته بود که ارواح در راه شیری تجمع کرده‌اند، و نامِ راه شیری از سوی ارواحی بر این توده نهاده شده است که وقتی در حلقه‌ی زایش افتادند از شیر تغذیه کردند^{۱۴۹}

لذت. هراکلیدس محاوره‌ای درباره‌ی لذت نوشته است که می‌گویند دارای سبک کُمیک بوده است؛ آناتیوس چند قطعه از آن را حفظ کرده است (پاره‌های ۵۵-۹

۱۴۶. مقایسه کنید با ج ۹ ترجمه‌ی فارسی؛ ج ۳ ترجمه‌ی فارسی ۱۳۰.

۱۴۷. پاره‌ی ۹۳ ورلی. درباره‌ی امیدوتیموس نگاه کنید به

Rohde, *Psyche* (Eng. tr.) 330 n. 111.

روده او را شخصیت خیالی‌ای پنداشت که هراکلیدس در یکی از محاورات خویش آورده است.

(به عنوان جایگزینی برای امیدوکلس؟ تفاوت زیادی میان *κλεος* و *τιμη* وجود ندارد.)

۱۴۸. *λεπτοτερον*. درباره‌ی *λεπτον* نگاه کنید به ج ۸ (ترجمه‌ی فارسی).

149. Porphyry, *De antro nymph.* 28.

برای این مورد و دیگر نقل قول‌ها نگاه کنید به

Cook, *Zeus* II, 41f.

ورلی). یکی از این فقرات ستایشی است از لذت، تجمل، ثروت و شهرت که از حیث افراط در ستایش حتی از کالیکلس افلاطون نیز فراتر رفته است. این چیزها طبیعت آزاد مرد را تکامل می‌بخشند؛ کار در شأن بردگان و شخصیت‌های فرومایه است. این همان ظهور آتن در جامه‌های نیکو، جواهرات و انواع تجملات بود که نیروی بزرگ آسیا را در ماراتون به زانو درآورد. کسانی که بیش از همه از آوازه‌ی حکمت برخوردار هستند، لذت را بزرگ‌ترین خیر می‌شمارند. شاید این قسمت از سخنان طرفدار لذت برگرفته شده است، و بقیه‌ی پاره‌ها همگی مربوط هستند به داستان‌های اخلاقی درباره‌ی شهرهایی که دچار فساد اخلاقی شدند و بر اثر زندگی تجلمی از پای درآمدند (پاره‌های ۵۰ و ۵۷)، و شهوترانانی که در پایان زندگی به فقر و بدبختی مبتلا گشتند، و اینکه چگونه شدیدترین لذت‌ها را کسانی درمی‌یابند که بهره‌ای از عقل ندارند.^{۱۵۰} متأسفانه نویسندگان بعدی فقط به این‌گونه داستان‌ها توجه کرده‌اند، و تمام اطلاعاتی که ما از اخلاقیات او در اختیار داریم، حتی آنچه از محاوره‌ی درباره‌ی عدالت او نقل شده است همگی از این دست هستند. به نظر می‌آید که او خوشبختی را به شیوه‌ی فیثاغوریان تعریف کرده است: خوشبختی عبارت است از دانش کمال اعداد روح (پاره‌های ۴۴ ورلی). به طور کلی می‌توان احتمال داد که آیین فیثاغورس بیش‌ترین تأثیر را بر روی افکار او نهاده است، و پاره‌های باقی‌مانده از او منبع اطلاعاتی سودمندی برای این نحله و بنیانگذار آن محسوب می‌شود. (مقایسه کنید با ج ۳ ترجمه‌ی فارسی صص ۴۲ و بعد.)

۱۵۰. نکته‌ای که افلاطون نیز مطرح کرده است. رک: فیلبوس ۴۵e و ج ۱۷ ترجمه‌ی فارسی ص

من بابی میلی خاصی از این قسمت و از قسمتِ مربوط به کسنوکراتس، فقره‌ی جالبی از فرفورزیوس در *in Ptol. Harm.* را حذف کردم، فقره‌ای که تسلا (I, II، ۱۰۳۶، یادداشت ۱) خلاصه‌ی آن را به عنوان عرضه کننده‌ی دیدگاه‌های هراکلیدس در بابِ موضوع شنیدن و دیدن آورده است (برخلافِ اینکه در ج ۱، ۵۰۸، یادداشت ۱ گفته است این هراکلیدس غیر از هراکلیدس افلاطونی است). وِری این فقره را از میان پاره‌های هراکلیدس حذف کرده است و هاینتسه آن را در زمره‌ی پاره‌های کسنوکراتس قرار داده است. هراکلیدس در این جا فاقدِ صفتِ «پونتیکوس» است، و فرفورزیوس می‌گوید آن را از مقدمه بر موسیقی او نقل می‌کند. این عنوان در جایی دیگر به این صورت نیامده است، اما در فهرست دیوگنس لائرتیوس اثری به نام درباره‌ی موسیقی به چشم می‌خورد. دلایل مربوط به یکی نبودن این شخص و هراکلیدس ما را هاینتسه در ص ۶ یادداشت ۲ آورده است، و از جمله‌ی آنهاست نامحتمل بودن ارجاع او به معاصر خودش کسنوکراتس به عنوان یک مرجع به گونه‌ای که در فقره‌ی فرفورزیوس آمده است. اما در هر حال، آیا تعیین هویت هراکلیدس ربطی به بحث ما دارد؟ فقره‌ی فرفورزیوس بدین صورت آغاز می‌شود: «هراکلیدس نیز در کتابش مقدمه بر موسیقی در باب این موضوع می‌نویسد: «فیثاغورس، به گونه‌ای که کسنوکراتس می‌گوید...»، و سپس به گزارش مفصلی از کشف مبنای عددی گام‌های موسیقی از سوی فیثاغورس می‌پردازد. از این رو این فقره به هیچ وجه نمی‌گوید دیدگاه‌هایی که مطرح می‌شوند از آن هراکلیدس هستند، بلکه می‌گوید آنها را کسنوکراتس به فیثاغورس نسبت داده است، اگرچه، همان‌طور که هاینتسه تصور می‌کند، ممکن است دست کم بخشی از آنها از آن خود کسنوکراتس باشد؛ هاینتسه محتوای این فقره را در صص ۱۰-۵ کتابش،

کسنوکراتس، به طور کامل مورد بررسی قرار می‌دهد. جالب‌ترین ویژگی آن عبارت است از طبیعت جدای صدا. صدا معلول یک رشته ورزش‌های جدای (هوا) است که بر گوش اصابت می‌کند.^{۱۵۱} تک تک ورزش‌ها «زمان اشغال نمی‌کنند، بلکه در مرزهای میان گذشته و آینده قرار می‌گیرند»، یعنی، در آن میان زدن و زده شدن. اما قوه‌ی شنوایی ما ناتوان‌تر از آن است که ورزش‌های جدا را از یکدیگر تمیز دهد، و از این روست که ما آنها را به عنوان یک صدای پیوسته درمی‌یابیم. این ناپیوستگی زمانی صدا را، همان‌طور که هاینتسه تذکر می‌دهد، می‌توان با بزرگی‌های ناپیوسته یا خطوط تقسیم‌ناپذیر کسنوکراتس مقایسه کرد، اما چون او در این برداشت اتمی با همکارش هراکلیدس همراهی است، صرف این مقایسه نمی‌تواند در نسبت دادن این سخن به یکی از آن دو، ما را یاری رساند. این متفکرانِ همدوره و همکار در آکادمی عقاید مشترک فراوانی داشتند، و در بسیاری از این عقاید با فیثاغوریان نیز هماواز بودند، کسانی که خود افلاطون نیز، چنانکه می‌دانیم، به مقدار زیادی وامدار آنها بود.

۱۵۱. مقایسه کنید با تعریف ارسطو از حرف به عنوان واحد تقسیم‌ناپذیر سخن (فن شعر ۱۴۵۶b۲۲).

۵

دیگران

د

با توجه به بی‌اطلاعی نسبی ما از دیگر شاگردان افلاطون، به یادداشت‌های چندی درباره‌ی برخی از آنها اکتفا می‌کنیم. از فیلیپ Philip اوپوسی پیش‌تر در ارتباط با قوانین و اپینومیس یاد کردیم (صص ۱۰، ۱۳۱ بالا). او نیز، مانند دیگر اعضای آکادمی، آثار فراوانی را درباره‌ی موضوعاتی متنوع به رشته‌ی تألیف درآورد،^{۱۵۲} اما از چیستی سخنان او هیچ نمی‌دانیم. نام هرمودوروس *Hermodorus*، اهل سیراکوس، را سیمپلیکیوس دو بار (طبیعیات ۲۴۵، ۳۱؛ ۲۵۶، ۳۲) با وصف شاگرد افلاطون آورده است، کسی که (شاید برای اولین بار) کتابی درباره‌ی او نوشت، و سیمپلیکیوس، اگرچه نه به طور مستقیم، از آن کتاب نقل قول می‌کند. منبع ما برای اقامت افلاطون با ائوکلیدس در مگارا پس از مرگ سقراط، همین شخص است (دیوگنس لائرتیوس ۲، ۱۰۶ و ۳، ۶). او در یک رساله‌ی مربوط به ریاضیات، علاقه‌اش را به دین نجومی مجوس‌های ایران نشان داده، و نظریه‌ای را درباره‌ی تاریخ زردشت و ریشه‌شناسی یونانی‌ای برای

۱۵۲. مشروط بر اینکه سخن فون فریتس را در *RE xxxviii Halbb.*, 2351f. درباره‌ی یکی بودن این دو بپذیریم. درباره‌ی فیلیپ نگاه کنید به تازان (ص ۱۳۰ یادداشت ۷ بالا).

نام او عرضه کرده است.^{۱۵۳} هیستیائوس *Histiaeus*، اهل پرینتوس در دریای مرمرة، از گزارش کنندگان عقیده‌ی افلاطون در بابِ خوب است (ص ۲۰۵ بالا). ثوفراستوس (مابعدالطبیعه)، صص ۱۴-۱۲ راس و فوبس، مقایسه کنید با صص ۲۲۴، ۲۹۰ بالا) از او به عنوان کسی که انتقاد می‌کند که در بالاترین اصول هستی توقف نکرد بلکه «تا اندازه‌ای» سعی کرد جستارهای خویش را تا سطح موضوعات ریاضی و طبیعی تنزل دهد. او ابصار را به صورت نوعی تلاقی پرتوها (از چشم‌ها) با تصویرها (از اشیا) تبیین کرد، مفهومی که کاملاً صبغه‌ی افلاطونی (اگر نگوئیم حتی دموکریتی) دارد. یگانه کار اصیل او در این مورد عبارت است از جعل اصطلاح مرکبی برای حاصل این تلاقی، یعنی آکتینیدولا، «پرتو - تصویرها» (آیتیوس در دیلز، *Dox.*، ۴۰۳). هراکلیدس در تعریف زمان گفت: «حرکت ستارگان نسبت به یکدیگر» (*Dox.*، ۳۱۸)؛ این تعریف کاملاً افلاطونی است (تیمایوس ۳۸b-۳۹e). منایخموس *Menaechmus* که پلورتارخوس او را «شاگرد ائودوکسوس و همدم افلاطون» می‌خواند، عمدتاً برای برخی پیشرفت‌های شایان توجه در هندسه مشهور است. می‌گویند او گام‌هایی به سوی راه حل عملی - و نه فقط نظری - «مسئله‌ی» مشهور «دِلوسی» (مسئله‌ی تضعیف مکعب) برداشت،^{۱۵۴} و مقاطع مخروطی را کشف کرد. در علم

۱۵۳. دیوگنس لائرتیوس، ۱، ۲ و ۸. ارسطو و ائودوکسوس نیز سخنانی درباره‌ی تاریخ زردشت دارند. برای علاقه‌ی آکادمی به دین پارسی (که شاید در این جا بیش از حد مورد غفلت قرار گرفته است) نگاه کنید به کوستر، *Mythe de P.*، و نکاتی که یگر در 131-4 (Eng. tr.) *Arist* آورده است. اما آنها فریفته‌ی این دین نگردیدند: ائودوکسوس مفهوم پیشگویی نجومی را «کم‌تر قابل قبول» یافت (سیسرون، درباره‌ی پیشگویی، II، (۸۷) ۴۲؛ کوستر، پیشین، ۱۶). برای خود افلاطون، نگاه کنید به ص ۹۰ با یادداشت ۱۵۱ بالا.

۱۵۴. این نسبت را ائوتوکیوس داده است. نگاه کنید به کلیم در *RE* xxix. Halbb. 700، اما مقایسه کنید با ص ۲۴۹ بالا. بر منابع کلیم برای ریاضیات منایخموس امروز می‌توان ترجمه‌ی مورواز اقلیدس پروکلوس، ص ۵۵ با یادداشت ۴۳ را نیز اضافه کرد. همچنین رک: ←

ستاره‌شناسی، تِمون اسمورنایی (صص ۲۰۱ و بعد هیلز) او را در کنار ارسطو و (به غلط) کالیپوس نام می‌برد، به عنوان کسانی که در حرکت‌های سیاره‌ها فلک‌هایی را مطرح کردند که بر یکدیگر تأثیر متقابل می‌گذارند، و این عقیده را پیش کشیدند که خود ستارگانِ مریخی بی‌جان هستند و به وسیله‌ی فلک‌هایی حرکت می‌کنند که در آنها تثبیت شده‌اند. تئودیوس *Theudius* اهل ماگناسیا را فقط پروکلوس به عنوان ریاضیدان و فیلسوف برجسته‌ای مطرح می‌کند که (مانند اثوکلیدس [اقلیدوس] اندکی سپس‌تر) کتابی به نام (استویخیا، یا اصول [= عناصر]) تألیف کرد، و بسیاری از قواعدی را که تا آن زمان حالتی ویژه، یا ناقص داشتند تعمیم بخشید. ^{۱۵۵} از اثوفرایوس *Euphraeus*، اهل اورئوس در اثونویا، در ص ۱۵۹ یاد کردیم. دِموستنس در سومین گفتار فیلیپی‌اش (۶۲-۵۹) توضیح می‌دهد که او چگونه، پس از مخالفت گسترده با حزب طرفدار مقدونیان در شهرش، سرانجام دست به خودکشی زد، «با مرگ خویش گواهی داد که چگونه عادلانه و بی‌غرضانه در برابر فیلیپ مقاومت کرده بود»، (راستوس *Erastus* و کوریسکوس *Coriscus* اهل اسکپسیس در تروآد، را که افلاطون نامه‌ی ششم را خطاب به آنها نوشته است (ص ۱۵۹ و بعد بالا)، در ضمن داستان مسافرتِ ارسطو به آسیای صغیر پس از مرگ افلاطون، به تفصیل معرفی خواهیم کرد؛ این کار در مجلد بعدی صورت خواهد گرفت.

→ J. Barnes, CQ 1976, 284-8.

۱۵۵. پروکلوس، اقلیدس، ص ۱۶۷ فریدلندر، ۵۶ در ترجمه‌ی مورو. علاقمندان به این شخصیت‌ها باید به مقالات مربوط به هر کدام از آنها در *RE* مراجعه کنند. مقاله‌ی مربوط به تئودیوس، نوشته‌ی فون فریتس، در نیم جلد یازدهم از سلسله‌ی دوم، ۶-۲۴۴، آمده است.

فکر روز منتشر کرده است

ملجأ الهم

تاریخ ایران و کشورهای همسایه

در سالهای ۸۵۰ - ۹۸۴ هـ

تالیف

قاضی احمد تقوی

و

آصف خان قزوینی

به تصحیح و اهتمام

سید علی آل داود



افلاطون جمهوری را به منزله‌ی اساسنامه‌ی «شهری در آسمان‌ها، که الگویی برای سیاستمداران باشد» تأسیس کرده بود؛ اما قوانین او آهنگی عملی دارد و با توجه به محدودیت‌های زندگی زمینی تنظیم شده است.

مروری در آثار منسوب به افلاطون و آثار منحول او، و بررسی سیزده‌تامه‌ی باقیمانده از او، بخش‌های دیگری از این مجلد را تشکیل می‌دهند.

گاتری گزارش‌هایی مقاله‌گونه از اصحاب افلاطون را پایانبخش کتاب قرار داده است.

ISBN 964-343-011-1



9 789643 430115



انتشارات فکروز